

University of Groningen

De moraliteit van buitenlands beleid

Kamminga, Menno R.

Published in:
Filosofie & Praktijk

IMPORTANT NOTE: You are advised to consult the publisher's version (publisher's PDF) if you wish to cite from it. Please check the document version below.

Document Version
Publisher's PDF, also known as Version of record

Publication date:
2015

[Link to publication in University of Groningen/UMCG research database](#)

Citation for published version (APA):

Kamminga, M. R. (2015). De moraliteit van buitenlands beleid. *Filosofie & Praktijk*, 36(4), 71-84.

Copyright

Other than for strictly personal use, it is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

The publication may also be distributed here under the terms of Article 25fa of the Dutch Copyright Act, indicated by the "Taverne" license. More information can be found on the University of Groningen website: <https://www.rug.nl/library/open-access/self-archiving-pure/taverne-amendment>.

Take-down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Downloaded from the University of Groningen/UMCG research database (Pure): <http://www.rug.nl/research/portal>. For technical reasons the number of authors shown on this cover page is limited to 10 maximum.

Inhoud

Inleiding <i>Ton Vink</i>	2
Huften, manieren en moraal, enkele inleidende opmerkingen <i>Patrick Delaere</i>	3
Van pose tot empathie: de ethiek van de beleefdheid <i>Willem Lemmens</i>	8
De straat is van mij – natuurlijk! <i>Jan Bransen</i>	19
Horen goede manieren bij de politie? Optreden tussen beschaving en geweld <i>Jurriën Rood</i>	33
Een minder zichtbare politie <i>Beatrijs Ritsema</i>	43
Column Gooi het eruit!? <i>Laura van Dolron</i>	47
Minima Philosophica: De zaak van Sinterklaas (2) <i>Aspha Bijnaar en Cees Maris</i>	52
McMahans militaire ethiek en de morele status van niet-paradigmatische strijders <i>Carl Ceulemans</i>	57
De moraliteit van buitenlands beleid <i>Menno R. Kamminga</i>	71
Recensies:	
MH17, een ramp van Murphy <i>door Ton Vink</i>	85
Niet alles, maar iets <i>door Patrick Delaere</i>	90
<hr/>	
Katern van de Vereniging voor Filosofische Praktijk (VFP) <i>m.m.v. Peter Harteloh, Karen Faber en Trees Schopman.</i>	95

Inleiding

Ton Vink

Dit nummer van F&P bevat om te beginnen bijdragen van Willem Lemmens, Jan Bransen, Jurriën Rood, Beatrijs Ritsema en Laura van Dolron. Zij waren de sprekers op het in oktober jl. door de Vereniging van Ethici in Nederland georganiseerde symposium met als onderwerp een ethische toekomstverkenning over moderne manieren: “Hufters!? Ethiek van de etiquette”. In zijn introductie vertelt Patrick Delaere er meer over.

In zijn bijdrage “McMahans militaire ethiek en de morele status van niet-paradigmatische strijders” gaat Carl Ceulemans na in welke mate de revisionistische militaire ethiek van de Amerikaanse ethicus Jeff McMahan er, in vergelijking met de traditionele militaire ethiek van de theorie van een rechtvaardige oorlog, beter in slaagt om de morele status van niet-paradigmatische strijders te vatten. Een vraagstuk dat in de moderne door terrorisme getekende wereld zacht gezegd niet van belang ontbloomt is.

Menno Kamminga stelt in zijn “De Moraliteit van buitenlands beleid” andere eveneens prangende vragen, waaronder: “De vraag of moraal en ethiek van belang zijn voor buitenlands beleid...? Bestaan er morele verplichtingen over grenzen heen? Moet buitenlands beleid worden gebaseerd op morele principes of ‘goede bedoelingen’? Is het internationale domein er een van macht, noodzaak en eigenbelang waarin voor moraal niet of nauwelijks ruimte is?” Wat – denk aan Libië, Irak, Syrië – is hier wijsheid ...

In hun *Minima Philosophica*: “De zaak van Sinterklaas (2)” zorgen Aspha Bijnaar en Cees Maris voor een update in “de zaak-Sinterklaas”. De stoomboot komt er immers weer aan en het morele gewicht van ‘Zwarte’ Piet mag er toch ook zijn ...

Er volgen nog een tweetal boekbesprekingen (‘MH17’ door Ton Vink; ‘Zinvol leven’ door Patrick Delaere), ter afsluiting van het formele deel van dit nummer van F&P.

Het VFP-katern. Tenslotte biedt het VFP-katern, zoals gebruikelijk, de Vereniging voor Filosofische Praktijk (VFP) een podium om met de eigen leden en de buitenwereld te communiceren, met bijdragen van Peter Harteloh, Karen Faber en Trees Schopman. Het VFP-katern heeft daarbij een eigen onafhankelijke redactie.

Hufter, manieren en moraal, enkele inleidende opmerkingen

Patrick Delaere

De grondbetekenis van het woord hufter moet zijn geweest: iemand die aan de galg hoort. Maar de tijden zijn veranderd. Verhuftering is goed, schreef de *GeenStijl*-redactie in haar *Hufter Manifest* van 2010. De wereld heeft meer hufters nodig. Hufters zorgen voor transparantie en vooruitgang. Het zijn mensen die zich niet houden aan de morele normen die fatsoenterroristen opstellen en aan anderen opleggen. Fatsoenterroristen willen iedereen binnen de hekken van hun krappe moralistische weiland houden; hufters zijn de mensen die over het hek heen springen om de wildernis te verkennen. Om vervolgens terug te komen en de poort open te zetten. De hufter dus als tegenstrever en nieuw moreel kompas: het lijkt of de anti-establishment *GeenStijl*-redactie graag het levenswerk van Friedrich Nietzsche voortgezet wil zien.

In zijn boek *Assholes: A Theory* (2012) buigt politiek filosoof Aaron James zich over meer doorsnee en minder bevrijdende vormen van hufterigheid. Iedereen kent de alledaagse, ergerlijke hufter wel, als bijvoorbeeld de chauffeur die anderen afsnijdt om een luttele zeven meter te winnen in de file; die bij het stallen van zijn voertuig twee parkeerplaatsen bezet houdt; en die in de koffiobar niet op zijn beurt wacht voor zijn bestelling met een mobieltje aan zijn oor en de barista op luide toon op een tekortkoming wijst. In de geest van Harry Frankfurt's onderzoek naar 'bulleschijt', gaat Aaron James na wat we precies bedoelen wanneer we zo iemand een hufter noemen. Zijn constructieve voorstel bevat drie karakteristieken. Een hufter – heel vaak een man – is iemand die zichzelf in interpersoonlijke of samenwerkingsrelaties systematisch speciale privileges toekent (1), dit doet vanuit 'an entrenched sense of entitlement', een diep geworteld besef dat hij daartoe het recht heeft (2), en die dat gevoel, dat de gangbare omgangsvormen niet voor hem gelden, inzet om zichzelf immuun te maken voor de bezwaren van anderen (3). De hufter komt er rond voor uit dat hij speciaal is, en weigert om anderen als zijn morele gelijken te

zien, in de minimale betekenis van: bereidheid tonen om naar hun bezwaren te luisteren en de redelijkheid ervan na te gaan. Veeleer zal hij getergd en met verontwaardiging reageren op geuite bezwaren, omdat deze laten zien, vanuit zijn gezichtspunt, dat hij niet het respect krijgt dat hij verdient. De hufter verschilt hierdoor van de psychopaat die niet beschikt over of gemotiveerd wordt door morele concepten; hoe verblind ook, de hufter is wel degelijk moreel gemotiveerd. De hufter verschilt eveneens van de zakkenwasser ('jerk' of 'douchebag') die geen acht slaat op betamelijke omgangsvormen, al of niet tegen beter weten in, en die niet geneigd zal zijn om zijn gedrag in morele termen te verdedigen. De zakkenwasser zal zich eerder verontschuldigen (om later op de dag weer in hetzelfde gedrag te vervallen).

Dat hufterigheid nadrukkelijk in het morele domein wordt geplaatst, zoals Aaron James en de *GeenStijl*-redactie doen, is allerm minst vanzelfsprekend. Een beschaving kan niet zonder goede manieren, maar toch wordt vaak neergekeken op goede manieren als iets triviaals of – erger nog – als aanmoediging van morele hypocrisie of van onrechtvaardige sociale verhoudingen. Ooit was gemanierdheid nauw verbonden met moraliteit. Tegenwoordig worden manieren en moraal meestal los van elkaar gezien. Kennen we niet allemaal mensen met puike manieren en dubieuze morele principes of rotkarakters? Of mensen met onvervalste morele kwaliteiten en erbarmelijke manieren? Etiquette (gemanierdheid) heeft zich losgezongen van ethiek en kreeg haar hedendaagse betekenis van algemeen aanvaard gedragspatroon bedoeld als smeerolie voor het sociale verkeer. Manieren zijn een soort spelregels voor wie het spel wil spelen, maar niemand is daartoe verplicht. Manieren hebben meer met levensstijl van doen dan met levensvragen die ertoe doen. Manieren zijn frivool en elitair, moraal is ernstig en gaat iedereen aan.

Het mag dan ook niet verbazen dat in de moraalfilosofie etiquette tegenwoordig weinig serieus wordt genomen, hooguit als contrast met ethiek (we vinden etiquetteboeken niet op de afdeling filosofie van de boekhandel). Dat is op zijn minst een historische anomalie. Aristoteles, Hume en Kant thematiseerden nadrukkelijk de relatie tussen een morele levenswandel enerzijds en goede manieren anderzijds. Is zo'n samenhang niet langer verdedigbaar? Het was een van de centrale vragen op de in oktober jl. door de *Vereniging van Ethici in Nederland* georganiseerde ethische toekomstverkenning over moderne manieren: "Hufters!? Ethiek van de etiquette." De bijdragen aan dit symposium vindt u elders in dit tijdschrift afgedrukt. Hieronder stel ik ze kort aan u voor.

Lof der betamelijkheid

Zo nam Willem Lemmens het in zijn lezing op voor een ethiek van het fatsoen. Wie een verkeerd cadeau krijgt op zijn verjaardag blijft beleefd en zegt blij te zijn met het geschenk, hoewel dat in feite nogal meevalt. Wie is uitgenodigd voor een etentje bij de nieuwe burens doet of hij de rommel niet ziet, wanneer uit de kast waarin de gastvrouw zijn jas ophangt de hockeysticks, metalen petanqueballen en fietspomp naar buiten tuimelen. Ook dat is een kwestie van goede manieren. Hooguit, wanneer er geen ontkomen aan is, vertrouwt hij de gastvrouw iets toe over zijn eigen zwaktes of de chaos bij hem thuis. Maar waarom zouden we eigenlijk een beleefd publiek gezicht opzetten? Waarom een façade ophouden waarachter we verbergen wat we ‘echt’ denken, voelen, zijn? Is het niet veel beter om in plaats van toneel te spelen uit te komen voor wat we ‘backstage’ vinden van de hele situatie?

Daarover kan genuanceerd worden gedacht, leren we van Lemmens in *Van pose tot empathie: de ethiek van de beleefdheid*. De genoemde voorbeelden mogen onschuldig lijken, in zijn algemeenheid zijn zulke ‘beleefde leugens’ niet zonder belang. Goede manieren kunnen namelijk uitdrukking geven aan diepe morele commitments. Iets voorwenden, beleefd liegen over en weer, kan laten zien dat we ons committeren aan ons ‘betere zelf’ in het zicht van onze tekortkomingen en dat we ook anderen de ruimte willen bieden om te handelen in lijn met hun morele engagement in het zicht van hun zwakheden.

Wie daarentegen zijn kleine kanten in de etalage legt – denk bijvoorbeeld aan online ontremming – demonstreert daarmee niet zelden dat hij lak heeft aan zelfverbetering. Ongeremd *backstage* gedrag kan namelijk ook uitnodigen tot afnemend respect van anderen en zo tot het verlagen van de morele standards voor iedereen. Dat maakt bijvoorbeeld veel *reality TV* zo ‘onderhoudend’ en potentieel degraderend. Hoe meer *backstage* gedrag er te zien is, des te gemakkelijker kan er op de gast worden neergekeken. Dat is moreel riskant. Willen we het respect voor onszelf en ons vermogen om respectvol met anderen om te gaan bevorderen, dan is het noodzakelijk om een *frontstage* gezicht op te zetten en van elkaar te accepteren.

De morele gastheer

Fatsoen en zin voor etiquette hebben een diepere morele betekenis. Goede manieren zijn weliswaar veelal conventies, ze hebben toch moreel gezag omdat ze extensies zijn van onze moraliteit tot in de kleine uithoeken van onze levens. Ze gaan terug op diepgewortelde morele idealen en deugden, zoals zelfrespect en consideratie met anderen, daarbij rekening houdend met ieders natuurlijke

zwakheden en tekortkomingen. Dat hufterig gedrag ergerlijk is zou wel eens hiermee kunnen samenhangen. Wat irriteert aan dergelijk optreden zijn vermoedelijk niet zozeer de tekortkomingen van de hufter, maar het feit dat hij – om met Kant te spreken – onze menselijkheid negeert, dat hij ons demoraliseert. De schade, als we het zo mogen noemen, die de hufter aanricht is dat hij onze status als redelijke, respectabele medemensen met voeten treedt, aantast, minacht.

In zijn prikkelende bijdrage *De straat is van mij – natuurlijk!* toont Jan Bransen zich gevoelig voor deze duiding maar tegelijk sceptisch over elke poging om hufterig gedrag te thematiseren, diagnosticeren en remediëren. Liever ziet hij dat meer mensen zich in de publieke ruimte als avontuurlijke ‘morele gastheren en gastvrouwen’ gaan gedragen. Alleen een ‘morele gastheer’ maakt volgens hem enige kans om nieuwe verbondenheid van de hufter met zijn medemensen te bewerkstelligen. Moreel gastheerschap hoeft wat Bransen betreft ook niet gepaard te gaan met goede manieren, opgevat als een set regels of deugden. Welke kwaliteiten dan wél zijn vereist voor de rol van ‘morele gastheer’ en hoe zo’n moreel experiment in zijn werk kan gaan laat Bransen in zijn tekst zien aan de hand van het voorbeeld van ... televisiepresentator Paul de Leeuw.

Goede manieren en geweld

De studiedag vond plaats op de politieacademie te Apeldoorn en dus was er ook speciale aandacht voor het werk van de politie. In de politieopleiding wordt veel nadruk gelegd op beschaafde omgangsvormen. Maar waarom eigenlijk?

Jan Nap, als lector en strategisch adviseur aan de academie verbonden, schetste in zijn welkomstwoord een ontwikkeling in het beroep van politieagent van ‘in de naam der wet’ naar ‘in de naam der wat’. De moderne diender handelt minder dan vroeger vanuit het antwoord (vertikaal) maar veel meer vanuit de vraag (horizontaal). Hij brengt in een proces van ‘modern moraliseren’ ter sprake wat voor de samenleving en haar burgers van (on)waarde is. Maar hoe verhoudt deze pratende diender zich eigenlijk tot de oorspronkelijke functie van de politie, die van eigenaar van het geweldsmonopolie binnen de samenleving? Zijn handhaving (geweld) en goede manieren (beschaving) wel met elkaar te rijmen? Deze vraag neemt Jurriën Rood in zijn bijdrage onder de loep. In *Horen goede manieren bij de politie?* komt hij tot de conclusie dat er een noodzakelijk verband bestaat tussen beschaving en politie. Als het instellen van een politiemacht tot doel heeft ‘de bevordering van vrij, vreedzaam samenleven’ dan kan alleen zuiverheid van middelen dat doel rechtvaardigen, zegt Rood de Hongaars-Britse publicist Arthur Koestler na. Voor het bevorderen van een vrije, vreedzame samenleving zijn beschaving en goede manieren volstrekt essentieel; ze maken het

doel zichtbaar door het te belichamen. Rood hoopt dat bij de afschaffing van het oude politieuniform (blauw, platte pet, ambtelijke stropdas) en de invoering van het nieuwe actiepak (zwart-geel, baseballcap, sportief) de beschavende rol van de politie niet is vergeten.

Ook Beatrijs Ritsema staat in haar essay *Een minder zichtbare politie* stil bij het werk van de politie, maar nu bij de afschrikkende kant van hun taak: het bestrijden van criminaliteit en tegengaan van geweld. Ritsema vindt dat in tijden van krimpende middelen de reagerende functie van de politie een grotere prioriteit verdient dan de preventieve. Massale preventieve inzet van politie werkt immers contraproductief; paradoxaalwijs lokt ze doorgaans precies de ordeverstoring uit die voorkomen had moeten worden.

Het symposium werd afgesloten met een ter plekke door theatermaakster Laura van Dolron geschreven en voorgedragen column. Ook haar bijdrage is – in oorspronkelijke vorm – verderop in dit themanummer te lezen.

Literatuur

- Dale, van (1997), *Etymologisch woordenboek*, Lexicografie bv.
James, A. (2013), *Assholes: A Theory*, Anchor books.
Stohr, K. (2012), *On Manners*, Routledge.

Van pose tot empathie: de ethiek van de beleefdheid

Willem Lemmens

Begrafenis in koersbroek?

Onlangs weigerde een politierechter ergens in Vlaanderen een gedagvaarde te horen omdat hij in wieleroutfit op de zitting verscheen. “Voor mij moeten ze niet in *Armani* komen, maar dit was er toch ver over,” zo getuigt de magistraat in de krant *De Standaard*. Volgens hem heeft elke plaats zijn kledij. “Naar een begrafenis trek je ook niet in koersbroek”, zo luidt zijn verdict. “Je moet grenzen trekken, anders verschijnen ze straks op hun zwemvliezen en met een snorkel en duikbril op hun hoofd.”¹ Een collega vrederechter merkt in hetzelfde krantenstukje op dat goede rechtspraak natuurlijk niet mag afhangen van de appreciatie van de vestimentaire outfit van de beklaagde. Toch zouden magistraten minder snel geneigd zijn sympathie te voelen voor een zaak als bovenop een foute kleding de beklaagde zich ook nog eens antipathiek en ongeïnteresseerd opstelt. Overigens zijn er tegenwoordig ook advocaten die het niet erg nauw nemen op het gebied van dresscode, aldus de vrederechter. Ook hier storen magistraten zich aan.

Sommigen voelen wellicht begrip voor de verontwaardiging van de politierechter. Men kan zeggen dat de gedagvaarde in koersbroek een gebrek aan respect betoonde voor de rechtbank, louter en alleen op basis van zijn sjofele, ongepaste kledij. Misschien was het helemaal niet zijn *intentie* om nonchalant en weinig respectvol over te komen: toch doorbrak hij een code, een dresscode met name, die blijkbaar ook bij andere gelegenheden geldt, bij voorbeeld op een begrafenis. En hoewel het misschien niet zijn intentie was ongeleefd te zijn, het

1 “In wieleroutfit voor de rechter”, rubriek ‘Ook dat nog’, in *De Standaard*, 7.9.2015, p. 13.

werd wel door de rechter als zodanig ervaren: de beklaagde heeft onvoldoende begrepen dat zijn kledij er toe doet, dat hij hier een grens overschrijdt. Betreft die transgressie een zwaar moreel vergrijp? Kennelijk niet. Maar de nalatigheid wordt dan toch als ernstig genoeg ervaren om de zitting te schorsen.

Dit schijnbaar banale voorbeeld nodigt ons uit om wat dieper in te gaan op de rol van beleefdheid en etiquette in het sociale verkeer. Je hoort vandaag de dag wel eens beweren dat onze samenleving verruwt, minder oog heeft voor beleefdheid en etiquette. Wellicht heeft de beklaagde in koersbroek zich schouderophalend afgevraagd wat die rechter bezielde. Sommigen zullen zelfs beweren dat de louter formele beleefdheid en oproep tot respect voor de dresscode maar hypocriet is. Toch is hier naar ik meen meer aan de hand. Zoals de rechter zelf suggereert: mocht diezelfde persoon in koersbroek naar de begrafenis van zijn moeder of vader gaan, dan zou het wellicht al voor meer mensen duidelijk zijn dat hier inderdaad een grens wordt overschreden. Ook al is de persoon die rouwt oprecht verdrietig en is zijn intentie om de overledene te eren zuiver. Gevoeligheid voor uitwendig decorum doet er soms wel degelijk toe. Waarom is dit zo? En als het al zo zou zijn dat in onze hedendaagse samenleving de gevoeligheid voor beleefdheid en hoffelijkheid soms ver zoek is, hoe komt dit?

In wat volgt, verdedig ik de gedachte dat beleefdheid en gevoeligheid voor etiquette een diepere morele betekenis hebben. Hoewel ze steunen op een zekere pose, vaak gepaard gaand met een bijna rituele formaliteit, verwijzen beleefdheid en zin voor etiquette toch naar meer fundamentele morele attitudes en overtuigingen. En hoewel het formele karakter van de beleefdheid en zin voor etiquette hen minder gewichtig maakt, zijn ze toch een essentieel onderdeel van het goed samenleven. Een gemeenschap waar beleefdheid en hoffelijkheid zoek zijn, heeft wel degelijk een probleem. Hoe dat komt, en waarom vandaag de dag sommige mensen dat minder goed lijken te beseffen, probeer ik te begrijpen.

Beleefdheid en morele smaak

In haar subtiele boekje *On Manners* bepleit Karen Stohr dat er een intrinsieke band is tussen regels van beleefdheid (*good manners*, goede manieren) en moraliteit.² Tegelijk onderscheidt ze etiquette, die op conventie berust en op zich beschouwd louter uitwendig is, van beleefdheid of goede manieren als zodanig. Toch is gevoeligheid voor de codes van etiquette intrinsiek verweven met beleefdheid: het ene kan niet zonder het andere.

2 Karen Stohr, *On Manners*, Routledge, 2012.

Beleefdheid, aldus Stohr, heeft een diepere morele betekenis hierom: door welgemanierd en hoffelijk met elkaar om te gaan betuigen mensen elkaar wederzijds respect. Wie beleefd is geeft de ander de ruimte en plaats die hem of haar toekomt: men betoont de ander een soort eer, erkent de waardigheid van de ander als mens. Tegelijk presenteert men zo zichzelf als een eerzaam mens, als een respectabel iemand. Hoe die beleefde, welgemanierde bejegening precies tot uiting komt, wat de normen van hoffelijkheid exact van iemand vragen, hangt van context tot context af. Beleefdheid toont zich in een dresscode, maar evengoed in een vriendelijk woord voor de buurman, of welbepaalde handelingen (bv. mooi in de rij wachten op de bus, opstaan voor een oudere op de trein), tot en met het respecteren van aanspreektitels.

Op dit punt blijkt het belang van de etiquette. Zoals Stohr aangeeft: de regels of codes van etiquette hebben betrekking op een welbepaalde sfeer van het samenleven en fungeren als een tekentaal, een geheel van symbolen die precies het respect voor de ander (en zichzelf) tot uitdrukking brengen. Etiquette is een vorm van communicatie. Beleefdheid en goede manieren, die de bejegening van de ander beogen, hebben blijkbaar nood aan een bemiddeling om kenbaar te worden, om effectief te zijn. Etiquette is dus aan de ene kant inderdaad louter uitwendig en een zaak van conventie. In die zin kan de tekentaal van de beleefdheid van cultuur tot cultuur verschillen. Maar altijd verwijst die taal, en de houding die ze uitdrukt, naar een intrinsiek moreel gegeven: het respect voor de waardigheid van elke mens. Stohr is hier duidelijk beïnvloed door Kant wanneer zij dit respect een universele, objectiever vereiste noemt van de moraliteit als zodanig. Beleefdheid en moraliteit horen samen.

Stohr geeft een voorbeeld dat één en ander verduidelijkt: de aanspreking. In zijn beroemde "Letter from a Birmingham Jail" klaagt Martin Luther King niet enkel de harde kant van de segregatie aan (politie brutaliteit, bommen tegen de zwarte gemeenschap, willekeur in rechtspraak), maar ook het feit dat zijn vrouw en moeder nooit worden aangesproken met de titel van 'Mrs.'³ Het behoorde blijkbaar in de jaren '60 in de Verenigde Staten van Amerika niet tot de etiquette een vrouw uit de zwarte gemeenschap als een dame te bejegenen in de publieke aanspreking. Dit op zich, zo merkt Stohr op, getuigt van een fundamenteel gebrek aan respect, en is dus hoogst onbeleefd. Dit voorbeeld toont mooi aan hoe beleefdheid samenhangt met etiquette en er tegelijk niet toe valt te herleiden. Tegelijk herinnert de observatie van Martin Luther King aan de morele betekenis van goede manieren.

De aanspreking van een vrouw als 'Mrs.' is aan de ene kant louter conventie. Dit verklaart natuurlijk waarom een aanzienlijk deel van de blanke gemeenschap hun gebrek aan hoffelijkheid en beleefdheid ten aanzien van de zwarte vrouw

3 Stohr 2012, 31-32.

gewoon niet zag. Want je kunt je inbeelden dat hier andere codes gelden, dat men op een andere wijze respect betoont bij de aanspreking van een volwassen vrouw. Misschien zijn er 50 jaar na de burgerrechten beweging in de VS ook wel vrouwen die een overdreven aandacht voor een geijkte formaliteit in de aanspreking, of andere vormen van speciale bejegening van een vrouw als zodanig, maar patriarchaal en bevooroordeeld ('gender biased') vinden. Bemerkt echter dat in zo'n verzuchting net zo goed een morele bekommernis tot uiting komt, namelijk voor de gepaste, juiste bejegening van de vrouw, voor het betonen van respect in woord en daad *ongeacht* seksuele differentie. Alleen is het bij een verdachtmaking van patriarchale attitudes soms verdomd moeilijk de juiste codes te vinden om dit respect toch nog tot uiting te brengen. Tenzij men vindt dat je een vrouw nooit bewust hoffelijk mag behandelen *omdat* ze een vrouw is.

Eigenlijk is het helemaal niet moeilijk om te begrijpen wat fundamenteel fout was aan het nalaten van de aanspreking 'Mrs.' in de publieke omgang met een zwarte vrouw in de jaren '60 van vorige eeuw. In het Amerika van die tijd zag men er blijkbaar geen graten in om de codes van aanspreking exclusief te reserveren voor blanke vrouwen, en op die wijze als het ware symbolisch de inferioriteit van een zwarte dame onder de aandacht te brengen. Nu kijken we terug op dit gebrek aan hoffelijkheid als een niet onbelangrijk teken van gebrek aan respect. In die zin is het wel degelijk symptomatisch voor een morele fout. Het gaat hier om een onwaarde in de publieke moraal van de Amerikaanse *civil society*: een gegeven dat pijnlijk herinnert aan het historisch schandaal van de slavernij, dat doorwerkte tot diep in de 20ste eeuw in de ongelijke behandeling van zwarte medeburgers.

Martin Luther King, aldus Stohr, brengt zo onder de aandacht dat het gebrek aan gevoeligheid voor de hoffelijke bejegening van de zwarte vrouw wel degelijk een intrinsiek morele betekenis heeft. Natuurlijk is onbeleefdheid in de aanspreking van de ander niet *noodzakelijk* hetzelfde als een onverholen racisme of het bewust handhaven van ongelijkheid op basis van huidskleur. Maar het niet respecteren van de etiquette van aanspreking in de Amerikaanse cultuur van de jaren '60 wees wel degelijk op de flagrante schending van de burger- en mensenrechten van de zwarte medeburger (en niet alleen de vrouw). Het feit dat een belangrijk deel van de blanke gemeenschap die fout niet zag, is in die zin fundamenteel onethisch. Slechte manieren, het ontbreken van zin voor decorum en etiquette, wijst doorgaans op een fundamenteel gebrek aan respect.

Maar dit betekent ook dat beleefdheid onderdeel zou moeten zijn van de morele opvoeding en, verdergaand, dat elke moraal een stuk etiquette in zich draagt. Ook de zin voor goede manieren kan verinnerlijkt worden, is een vorm van deugd, al blijkt die deugdzaamheid vooral in het achteloos en spontaan naleven van de tekentaal van de beleefdheid. Waar het om gaat, is het betonen van respect, ook al is de taal die men daarbij hanteert inderdaad enigszins contingent. David Hume drukt het in zijn *Enquiry concerning the Principles of Morals*

mooi uit als volgt: “Veel begroetingsvormen zijn arbitrair en toevallig: maar de zaak die hierdoor wordt tot uiting gebracht blijft dezelfde. Een Spanjaard verlaat zijn huis voor zijn gast, om te tonen dat hij hem als meester hiervan erkent. In andere landen wandelt de huisbaas als laatste naar buiten, als een algemeen tekken van eerbied en erkenning.”⁴

David Hume is niet toevallig de filosoof voor wie deugd en beleefdheid (*politeness*) nauw verwant zijn. Deugd is ook een kwestie van goede smaak, zo verdedigt Hume. Een man met een goede morele smaak is *ipso facto* ook een beleefd, vriendelijk iemand. Wie gevoelig is voor beleefdheid en goede manieren toont respect voor de ander en draagt bij tot de kwaliteit van het samenleven. Wie goede smaak heeft, kent de taal van hoffelijkheid die geldt binnen de eigen cultuur en cultiveert die op gepaste wijze.

Publiek en privaat: van pose tot empathie

Hoe zit het nu met de man in koersbroek voor de rechter? Misschien betoont hij inderdaad slechte smaak, ja, maar ook gebrek aan *respect* voor de rechter? Dit lijkt vandaag de dag voor veel mensen wat vergezocht. Wellicht is de beklagde in feite vriendelijk en meegaand, ondanks zijn outfit, en toont hij mits enige empathie vanwege de rechter zijn goede wil. Is dat niet de essentie? Is de man of vrouw met een verfijnde smaak voor beleefdheid en etiquette nu werkelijk een voorbeeld van moraliteit? Geldt hier niet: *de gustibus non est disputandum*? Dit lijkt in onze meer op de maat van het individu gesneden liberale samenleving het geval. Je kan je zelfs afvragen of beleefdheid en zin voor etiquette niet vaak een teken zijn van hol formalisme: de hoffelijke persoon als hypocriet en poseur, zeg maar.

Beleefdheid en etiquette zijn inderdaad een vorm van ritueel, waarbij de intenties van de betrokkenen enigszins ondergeschikt lijken aan de uiterlijke gebaren en tekens. Wat gepast is en ongepast vanuit het oogpunt van goed fatsoen, geldt schijnbaar onafgezien van de ‘goede wil’ of de oprechtheid van de emoties van de betrokkenen. De blanke racist kun je misschien met zachte dwang aanzetten tot het aanspreken van zijn zwarte buurvrouw als ‘Mrs.’, maar daarmee heb je de haat nog niet uit zijn hart verdreven. Kun je eigenlijk deugdzaam zijn door te doen alsof? Als dat zo is, waar komt die bekommernis om een louter formele houding van respect in de dagelijkse omgang dan eigenlijk vandaan? Waarom is

4 David Hume, *Enquiry concerning the Principles of Morals*, ed. Tom Beauchamp, Oxford: Clarendon Press, 1998, 67. Geciteerd in: Stohr 2012, 25-26.

ze dan toch zo belangrijk, en zelfs, zoals het voorbeeld van King in feite suggereert, zelfs onontbeerlijk?

In feite zijn er twee wijzen waarop we de ander in het morele verkeer respect kunnen betonen. Er is de meer spontane, minder geregleerde wijze, die volgens Hume uit onze natuurlijke empathie of zin voor medemenselijkheid voortvloeit. En er is de meer formele wijze, die steunt op conventies en voortvloeit uit de eisen van de civiele samenleving. De ene vorm van respect situeert zich in de private sfeer, waar meer intieme relaties belangrijk zijn, de andere in de publieke sfeer, waar de verhoudingen onpersoonlijker zijn.

Respect voor menselijke waardigheid in de privésfeer zie je floreren in relaties tussen ouders en kinderen, bij geliefden, in de vriendschap. In deze vormen van sociaal verkeer hechten we veel belang aan spontaneïteit en oprechtheid.⁵ Daarbij is het zelfs belangrijk overdreven beleefdheid en zin voor etiquette opzij te schuiven. Geliefden schrijven elkaar niet aan met 'Mr.' of 'Mrs'. Aan je broer kun je aan de feestdis zeggen 'geef dat zout eens, jij idioot'.⁶ Gemopper en gezeur onder vrienden kan best: een aangebrande mop bij de barbecue hoeft niet noodzakelijk ongepast te zijn. Zo is ook een spontane omgang tussen ouders en kinderen, wars van al te veel plichtplegingen, kenmerkend voor een warm gezin.

Toch speelt beleefdheid hier ook. Een zoon of dochter die te vrijpostig de ouders tegensprekt als er bezoek is, overtreedt een regel van fatsoen, al hangt het ervan af wie de bezoekende partij is: een zeurende ouderwetse collega, dan wel de warme grootouders. Op het trouwfeest van je zus past het niet een *al* te cynische beschouwing te ventileren op het huwelijk. Geliefden laten ook niet alles toe van elkaar: een plagerige allusie op mekaars kleine kantjes kan, maar vergt tact en goede smaak, zeker in het openbaar. Wie echt té brutaal en onge-reemd wordt in de kroeg, zelfs onder vrienden, doorbreekt wel degelijk een code. Onbeleefdheid wordt hier vaak als kwetsend ervaren, dus als een teken van gebrek aan respect voor de ander. Maar brutale vrijpostigheid is ook beschamend, en wijst dus tegelijk op een gebrek aan respect voor zichzelf.

In de publieke sfeer wordt respect voor de waardigheid van de ander (en jezelf) op een andere wijze betoond. Zoals het voorbeeld van de aanspreking reeds aangaf: hier gelden meer formele codes. Natuurlijk verschilt dit formalisme van context tot context. Een sterk geritualiseerde beleefdheid geldt bijvoorbeeld nog steeds in de politiek en diplomatie, althans bij welbepaalde gelegenheden: het staatsbanket, het officieel bezoek van een minister aan de koning, het overhandigen van diplomatieke geloofsbrieven. Ook in de rechtspraak of het leger is de

5 Hume spreekt in Boek 3 van zijn *Treatise of Human Nature* van de natuurlijke moraliteit als hij het over deze sfeer van het samenleven heeft. David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. David Fate Norton & Mary J. Norton, Oxford: Clarendon Press, 2007, 305 e.v.

6 Ik ontleen dit voorbeeld aan Stohr 2012, 31.

rituele naleving van codes deel van een soort geformaliseerde beleefdheid. Maar zelfs in de meer spontane sociale verhoudingen zijn aansprekingen, gebaren, geijkte uitdrukkingen en een soms subtiel spel van omgangsvormen van groot belang. Waarom is dit eigenlijk zo?

Beleefdheid en de zin voor etiquette berusten op conventies, zijn in die zin een tekentaal, zo gaf ik reeds aan. Conventies worden belangrijk in het publieke leven, zo merkt opnieuw Hume op, waar mensen gedrag moeten coördineren, om conflict en misverstand te vermijden.⁷ Veel van de sociale interacties in de bredere civiele maatschappij zijn immers potentieel conflictueus. Dit geldt niet enkel voor de grote 'morele' issues als de rechtvaardige verdeling van rijkdom, het bestraffen van misdaad en fraude, democratische besluitvorming, enzovoort: ook de *wijze waarop mensen met elkaar omgaan* binnen die meer institutionele sferen heeft nood aan een zekere pacificatie, het afvlijen van de ruwe kantjes.

Neem een heel eenvoudige vorm van beleefdheid en etiquette: het aanschuiven in de rij aan de kassa of het laten voorgaan van mensen die de trein verlaten. Beleefdheid en etiquette speelt echter ook een rol in het economische leven, bij voorbeeld bij het sluiten van een koop. Vroeger ging dit vaak gepaard met een ritueel gebaar: een wederzijdse klap in de hand. Vandaag trekt men een fles Cava open als een mooie deal is gedaan in zaken. Een pose van wederzijds begrip en hoffelijke bejegening bezegelt hier een transactie waar het minste wantrouwen, de schijn alleen al van gebrek aan respect, een ernstige dissonant kan zijn. Maar ook onderwijs en rechtspraak zijn institutionele sferen van het publieke leven waar een meer formele beleefdheid onontbeerlijk is. Een leraar op de schouders kloppen bij wijze van amicale grap, kan eigenlijk niet. Een gezags-figuur in functie (wijkagent, rechter, ambtenaar) spreek je niet op gelijk welke manier aan. Ook hier geldt een zekere mate van uitwendig decorum, van respecteren van min of meer geijkte codes als teken van respect voor de medemens: de afwezigheid daarvan, de onbeleefdheid, wijst op een gebrek daaraan.

De pose van beleefdheid in het publieke leven is niet alleen nuttig voor zover ze gedrag coördineert en mogelijke conflicten helpt vermijden: ze is ook aangenaam en nuttig omdat ze een soort opstap kan betekenen tot meer oprechte bejegening van de ander, de onbekende medeburger met wie ik heel momentaan of sporadisch omga. Neem als voorbeeld de nieuwe buurman van Turkse origine die naast mij is komen wonen met zijn gezin: de man is wat stuurs, spreekt am-

7 Hume spreekt hier van de artificiële sfeer van de moraal, zoals die tot uiting komt in de regels van rechtvaardigheid, beloftes, trouw aan de staat, kortom, de civiele deugden. 'Artificialiteit' betekent hier 'conventie' en 'maakwerk'. Hume stelt dat de mens vanuit een soort instrumentele redelijkheid deze conventies in het leven roept, als groep, door een lang proces van coördinatie. Eigenbelang is hier de drijfveer, versterking van het algemeen belang de uitkomst (cf. Hume, o.c., 3.2).

per mijn taal, en lijkt de omgang met mij te vermijden. Ik voel spontaan niet zo veel sympathie voor hem, ook al ben ik erg gevoelig voor elke zweem van cultureel vooroordeel van mijn kant. De buurvrouw van haar kant is wat vriendelijker dan haar man, althans jegens mijn vriendin, want als ik de buurvrouw kruis op straat, kijkt ze aanvankelijk beschroomd opzij. Toch doe ik mijn best om mijn spontane reserve en zelfs aversie te overwinnen: dit begint met een vriendelijke begroeting van de buurman en -vrouw, een tip over een goede school in de buurt, een praatje over het weer of het voetbal. Op een dag komt de buurvrouw aanbellen nadat ze terug thuis zijn van een reis naar het land van herkomst en biedt ons een doos Turks fruit aan. Deze formele bejegening leidt tot een tegenbezoekje en een warme kennismaking met de buurman en zijn gezin. Er ontstaat gradueel een warm nabuurschap.

Zin voor beleefdheid en hoffelijkheid helpt mogelijks de vreemdheid van de ander te overwinnen, brengt burgers dichterbij elkaar. Door welbepaalde codes na te leven, betoont men respect, zelfs al blijft dit aanvankelijk erg formeel. Gaandeweg ent zich op dit respect echter een meer oprechte empathie, die het wantrouwen overwint. De regels van beleefdheid fungeren hier dus als een soort communicatie, die op geen andere manier was mogelijk geweest. De etiquette is als een codetaal die net de uiting van respect voor de burens als mens tot uitdrukking brengt. Beleefdheid draagt hierbij tot de realisatie van morele waarden die ook voor het publieke leven belangrijk zijn en een brug slaan naar het private leven.

Op dit punt past het te wijzen op een duidelijke verwantschap tussen beleefdheid binnen de privésfeer en de nood aan codes van hoffelijkheid in de publieke sfeer. In de bredere *civil society*, zo bleek, helpen beleefdheid en de zin voor etiquette de vreemdheid van de ander te overwinnen en fungeren ze zelfs als een soort opstap tot meer oprechte empathie. Er is echter een nog fundamentele dimensie van vreemdheid die tussen mensen kan bestaan en precies door de beleefdheid wordt overwonnen, of beter, enigszins toegedekt: het vreemde in onszelf. En die dimensie bepaalt de nood aan beleefdheid en etiquette zowel in het publieke als het privéleven.

Karen Stohr verwijst in dit verband naar Kant die aandacht vraagt voor de natuurlijke zwakheid van de mens. Die zwakheid betreft niet enkel de natuurlijke neiging van de mens tot het kwaad, maar ook allerlei aspecten van ons karakter en ons leven die eigenlijk niet zo goed het daglicht verdragen: onze kleine kantjes, details uit onze levensgeschiedenis waarop een taboe rust, tot en met onze lichamelijke behoeftes en alles wat daarmee samenhangt.⁸ Kant wijst er bijvoorbeeld op dat we onze vrienden niet bepaald aansporen ons toilet te bezoeken. Of denk aan alles wat met het seksuele leven te maken heeft, maar ook de

8 Stohr 2012, 74 e.v..

spontane oprispingen van aversie of verleiding die we soms voelen bij de omgang met de ander, zelfs als die ons vertrouwd is: ook hier houden we vaak liefst de luiken gesloten.

Beleefdheid hangt hier samen met de bekommernis om een gepaste zelfpresentatie, om het cultiveren van zelfrespect. Ook hier is sprake van het handhaven van een zekere pose, die echter steunt op morele attitudes als bescheidenheid, zelfbeheersing, gepaste schaamte of pudeur, kiesheid. Het is niet moeilijk te zien dat ook hier sprake is van het respecteren van een tekentaal, een code, welke op geen andere manier zijn functie kan vervullen en de grens tussen publieke- en privésfeer overschrijdt.

Beleefdheid en eerbied

Klopt het nu dat in deze tijd de gevoeligheid voor beleefdheid en etiquette is afgenomen? Leven we in een tijd van verruwde zeden? Het voorbeeld van de verontwaardigde rechter aan het begin van mijn reflectie suggereert zo veel: de rechter meent dat hij een kwalijke evolutie moet tegengaan, welbepaalde grenzen herstellen. Heeft hij gelijk? Het klopt natuurlijk dat we in een tijd leven waarin de zin voor op traditie en gewoonte gebaseerd decorum in gedrag en houding taant. De geijkte codes van etiquette hebben gewoon minder betekenis, omdat er vaak geen eensgezinde conventies meer zijn. Dit is de prijs die we betalen voor een cultuur van moreel pluralisme, maar ook een cultuur waar tradities vaak spontaan verdacht worden gemaakt. In die zin is de beklaagde in koersbroek een kind van zijn tijd. Zoals ik aangaf, misschien schort er verder niets aan de attitudes van deze man en mocht de rechter best wat meer empathie betonen. Maar men kan de zaak misschien toch ook anders bekijken.

De rechtbank is een plaats waar mensen met heel tegengestelde belangen samenkomen. De sfeer is hier dus mogelijks conflictueus, onvermijdelijk. Bovendien moet hier recht worden gesproken: de rechter moet met gezag een verdict vellen waar de burger zich heeft aan te houden. Die gezagspositie wordt dus traditioneel met decorum omgeven, precies om de dwang van de wet als het ware tot uitdrukking te brengen, te omkleden met waardigheid, maar ook het geweld ervan, de scherpe kant, enigszins af te vijlen. Tenslotte zijn de burgers die in de rechtbank samen komen in grote mate vreemden voor elkaar: ook dit vraagt om de nodige inspanningen om elkaar te vinden, tot een gepaste dialoog te komen.

Tegen die achtergrond is de vestimentaire code waarop in ons voorbeeld de Vlaamse politierechter een beroep doet best wel betekenisvol. Van de beklaagde (en desgevallend ook de eiser, maar evengoed de advocaat en andere aanwezigen) wordt verwacht dat zij ten aanzien van de rechtbank hun onmiddellijk ei-

genbelang, maar ook hun natuurlijke aversie, onverschilligheid, woede, afgunst, enzovoort, overstijgen door alvast in kledij en houding respect te betonen. Natuurlijk mag de etiquette hier niet los gezien worden van een meer oprechte bejegening van de rechter en rechtspraak als zodanig. Maar de dresscode kan wel een soort rituele bezegeling zijn van dit respect. Ze vormt er als het ware een symbolische uitdrukking van. Op die manier helpt de etiquette de min of meer oprechte uiting van beleefdheid te bevorderen, waardoor het respect zelfs los van de bewuste intenties van de beklagde een feit is. Dit alles lijkt de beklagde in koersbroek te veronachtzamen.

Maar er is meer. In feite kan men de band tussen codetaal (en beleefdheid) en de meer fundamentele morele attitudes niet louter uitwendig en functioneel begrijpen. Als die band zo sterk is, wordt net daardoor een blijk van onbeleefdheid ('ik ga gewoon in wieleroutfit naar de rechtbank, wie doet me wat') ook *ipso facto* een morele overtreding. Dit verklaart precies de verontwaardiging van de rechter, die zich door de beklagde in koersbroek beledigd voelt. Wat zich tussen rechter en beklagde in koersbroek afspeelt, is dus een probleem van communicatie, maar ook meer dan dat: er is geen wederzijdse bejegening meer, omdat de attitude van respect die de beleefdheid juist uitdrukt, ontbreekt. Daardoor, zoals de collega-rechter opmerkt, is de rechter niet meer in staat de empathie op te brengen die net de zaak van de beklagde, en dus de rechtspraak, ten goede zou komen.

Men kan eindeloos discussiëren over de vraag hoeveel herstel van geijkte codes en etiquette vereist is, om in de rechtbank de beleefdheid terug een juiste plaats te geven. In onze hedendaagse liberale cultuur is het zeker minder duidelijk geworden wat de beleefdheid van ons vereist, welke grenzen we moeten in acht nemen in de omgang met autoriteitsfiguren: dit geldt niet alleen voor de omgang met de rechter, maar ook met de dokter, de ambtenaar, de politieagent, de docent, enzovoort. Die veronachtzaming heeft vele oorzaken. We leven inderdaad in een cultuur waar zelfexpressie en spontaan 'jezelf zijn' hogere waarden zijn geworden dan de zin voor decorum waar de beleefdheid op stoelt. Houdingen van schroom, afstand, kiesheid, enzovoort, worden in zo'n klimaat makkelijker met wantrouwen bejegend, als altijd enigszins hypocriet bestempeld. De man in koersbroek is tenminste zichzelf, verhult zijn ware zelf niet achter een pose van ontzag, zo zou je kunnen zeggen.

Maar zelfs in de privésfeer, zo bleek, is beleefdheid soms onontbeerlijk. Ook ten aanzien van wie ons heel nabij is, met wie we intiem vertrouwd zijn, kan de spontane empathie, het onverbloemd zichzelf zijn, soms ongepast blijken, zelfs ondraaglijk. De beleefdheid vereist dan net die pose, waardoor kiesheid, afstand en schroom een teken worden van deugdzaamheid. Dit blijkt bij voorbeeld mooi uit het voorbeeld van 'de begrafenis in koersbroek', waarop de politierechter ook alludeert. De grens die hij hier in herinnering roept, heeft te maken met een wezenlijke vorm van respect voor de ander, in het bijzonder als die andere ons

zeer nabij is: het respect voor de overledene.⁹ Niemand kan ontkennen dat we de doden moeten respecteren, maar vandaag de dag weet men soms niet meer zo goed hoe je dat precies doet. Hier wordt het gebrek aan codes en tekens om gepast eerbied te betonen soms schrijnend ervaren. Toch is net in deze sfeer het respecteren van grenzen essentieel. De begrafenis in koersbroek is echt geen goed idee. En toch weten we soms niet meer zo goed waarom. Dit is misschien geen teken van een echte verruwing van de zeden, maar dan toch een verlies van morele smaak dat te denken geeft.

Willem Lemmens is hoogleraar Filosofie aan de Universiteit Antwerpen en voorzitter van het Antwerpse Centrum voor Ethiek.

9 De plicht tot dit respect is natuurlijk universeel: ook de volstrekt onbekende overledene ben ik deze vorm van eerbied verschuldigd. Ook hier kan je goed het gebrek aan decorum en beleefde bejegening vaststellen vandaag de dag: niemand neemt nu nog zijn hoed af voor een begrafenisstoet die passeert.

De straat is van mij – natuurlijk!

Jan Bransen

Kavalira, gastama, atenta, bonvena, nobelo ...

De medicalisering van ons maatschappelijk engagement is een erfenis van intellectuelen die zich graag lieten voorstaan op hun sociaal-culturele expertise. Deze erfenis domineert het denken over de samenleving inmiddels totaal. Wie vandaag de dag zijn¹ maatschappelijke zorgen met anderen wil bespreken, kan niet veel anders dan een diagnose stellen en een behandeling voorschrijven. En wie zich zorgen maakt over die medicalisering zelf krijgt een moeilijke tijd en moet maar hopen dat zijn publiek de werkelijke pointe ziet van de paradoxale therapie die het zal denken dat hij voorschrijft.

Daar zat ik een beetje mee toen ik in mijn eerste publieksboek, *Word zelf filosoof*, een *hufferproof* voorstel deed². Ik probeerde de aandacht af te leiden van de term 'huffer', omdat ik me zorgen maakte over de negatieve energie die zich rondom die term ophoudt. Ik bracht het niet als een diagnose en niet als een remedie, maar presenteerde het als een speels voorstel. Let eens op al die fijne mensen, schreef ik, die je overal in Nederland ziet lopen, maar die je gemakkelijk

1 Wellicht ten overvloede, maar het lijkt weer nodig te worden. Jarenlang vond ik over-correctie gepast en gebruikte 'zij' en 'haar' als ik het over de derde persoon had. Daarna gebruikte ik lange tijd 'hij', 'hem' en 'zijn' als *genderneutrale* persoonlijke voornaamwoorden, zonder toelichting. Nu lijkt deze toelichting toch weer op zijn plaats: ik zal 'hij', 'hem' en 'zijn' gebruiken als ik op een genderneutrale manier naar derde personen verwijs. Zo zal ik het ook over de morele gastheer hebben, die evenzeer een *gastvrouw* kan zijn.

2 Bransen, J., *Word zelf filosoof*. Diemen: Veen Magazines, 2010. [4e druk, heruitgave bij ISVV Uitgevers, maart 2014]

over het hoofd ziet omdat je er geen labels voor hebt. Dus ik bedacht labels, zoals *kavalira*, voor galante en complimenteuze mensen, *gastama*, voor mensen die jou van harte welkom heten, *atenta*, voor aandachtige mensen die merken wat je nodig hebt, *bonvena*, voor de goede luisteraars onder ons, en *nobelo*, voor de hoffelijke mensen bij wie je je bijzonder voelt en op je gemak.

Ik zal dit voorstel in deze bijdrage opnieuw onder de aandacht brengen, maar ditmaal zal ik het schema van de medicalisering hanteren *en het tegelijkertijd bekritisieren*. Of dat werkt weet ik niet, maar ik hoop dat ik hiermee op twee verschillende niveaus te denken geef. Meer beoog ik niet.

De opbouw van deze bijdrage is dan als volgt. Ik zal in de eerste paragraaf een diagnose stellen van het probleem dat onze aandacht verdient: de verhuftering van onze samenleving. Wat is daar problematisch aan, voor wie, en wat voor mechanismen liggen daaraan ten grondslag? Vervolgens zal ik in paragraaf twee een remedie voorschrijven. Hoe kunnen we die verhuftering tegengaan, wat is daarvoor nodig en hoe gaan we dat implementeren? Tenslotte zal ik in paragraaf drie mijn voorstel verdedigen tegenover een ogenschijnlijk vergelijkbaar voorstel dat echter, zoals ik zal betogen, de plank precies mislaat.

Ik zal in deze bijdrage geregeld een paradoxale toon aan moeten slaan om te voorkomen dat deze bijdrage *qualitate qua* de verhuftering van onze samenleving *en* de medicalisering van ons maatschappelijk engagement zal verergeren. Wat dat betreft is deze bijdrage een vorm van *exposure therapy*.

De verhuftering van onze samenleving

Als je er de troonredes op na leest, is de hufter één van de nieuwe typen booswichten die onze samenleving er in de eenentwintigste eeuw heeft bijgekregen. Dit type booswicht frustreert de overheid omdat het gebruikelijke dreigen met de sterke arm der wet hem totaal niet lijkt te deren. De hufter is immers geen crimineel die het gemunt heeft op andermans bestaan of diens bezittingen. De hufter heeft het helemaal niet op anderen gemunt. Dat is het hem juist. Hij is zich er totaal niet van bewust dat er ook nog anderen zijn. Zonder enige gêne neemt de hufter de gehele publieke ruimte in beslag. Hij laat zich niets gelegen liggen aan ook maar het kleinste beetje aanspraak dat anderen menen te kunnen maken op (hun deel van) de publieke ruimte. Het kwaad van de hufter is dan ook vooral een kwestie van onverschilligheid. De hufter heeft geen aandacht. Hij praat te hard in zijn mobieltje, legt in de trein zijn schoenen op de bank, staat in de bus niet op voor anderen, kleeft op de snelweg aan je bumper, kruipt voor bij de snackbar, maakt kleinerende grappen bij de koffieautomaat, praat door je heen tijdens vergaderingen, staat te dicht bij je in de lift, laat zijn hond in je tuin poepen en steekt zijn middelvinger op naar een politieman.

Ondanks dappere pogingen van diverse recente regeringen – denk aan Balkenendes slogan “Fatsoen moet je doen!” – lijkt de overheid zich niet echt raad te weten met de verhuftering van de samenleving. En als het probleem inderdaad, zoals ik stel, een probleem is dat in de kern van de zaak om een gebrek aan aandacht draait, wat kunnen we daar dan aan doen? Hoe kunnen we de hufter tot sociaal-wenselijk gedrag bewegen als we zijn aandacht niet weten te trekken, als zijn onverschilligheid de diepe motivatie is voor zijn hufterigheid? Hoe kunnen we meer doen dan dweilen met de kraan open en de ergste symptomen bestrijden – zonder dat we de hufter in zijn engagement weten te raken, omdat hij nu eenmaal slim genoeg is om een egocentrische *free rider* te zijn, een narcist die überhaupt niet aangesproken kan worden op zijn gedrag omdat hij gewoonweg doof is voor de aanspraak die wij allemaal menen te kunnen maken op ons deel van de publieke ruimte.

Als deze karakterisering correct is en als het klopt dat de hufter zich in deze eenentwintigste eeuw steeds nadrukkelijker begint te manifesteren in onze samenleving, wat is dan ons probleem? Welke diagnose moeten we stellen? Wat is er met onze verhufterende samenleving aan de hand? Dat is de vraag die ik in deze bijdrage centraal stel en een belangrijk deel van mijn diagnose zal het bestaan van deze vraag en de urgentie die ze blijkbaar heeft aanwijzen als zelf de oorzaak van wat er met onze samenleving aan de hand is. Dat is de paradoxale boodschap die ik aannemelijk moet zien te maken.

Een eerste stap is het maken van een verschil tussen het bestaan van hufters, het bestaan van hufterig gedrag en het bestaan van ergernis, of erger, betreffende die hufters en hun hufterige gedrag. Is het probleem dat er hufters bestaan? Dat zij zich gedragen in overeenstemming met hun aard? Of zit het probleem eerder in onze ergernis over hun bestaan en hun gedrag, in onze veroordeling van hun hufterigheid en ons onvermogen hen tot goede manieren te bewegen? Het onderscheid waar deze vragen op doelen, kunnen we beter in beeld krijgen als we een beter begrip hebben van de schade die feitelijk door hufterigheid berokkend wordt. Deze schade is in feite vooral reputatieschade, schade die wij ondervinden doordat de hufter onze status als moreel respectabele medeburgers met voeten treedt. De hufter negeert de aanspraak die wij maken op ons deel van de publieke ruimte. Hij trekt zich gewoon helemaal niets van ons aan. En dat doet pijn.

Soms doet dat meer dan pijn, als er echte materiële schade optreedt, bijvoorbeeld als de hufter in een bus niet voor een zwangere vrouw opstaat, en zij bij een scherpe bocht haar evenwicht verliest en op haar buik valt, of als de hufter op de snelweg aan je bumper kleeft en jij plotseling moet remmen, met een kettingbotsing tot gevolg. Het is echter de vraag of we in deze gevallen de hufter zullen aanklagen vanwege zijn hufterigheid of eerder vanwege de nalatigheid die hij heeft betoont. Die twee hebben natuurlijk met elkaar te maken, maar de nalatigheid is juridisch verwijtbaar, de hufterigheid alleen moreel.

Maar stel dat het grootste kwaad dat de hufter berokkent inderdaad de aantasting is van onze status als moreel respectabele medeburgers. Wat is dan onze zorg en hoe groot moet dan onze verontwaardiging zijn? We kunnen menen dat de hufter de grondslag van onze morele gemeenschap aantast, zoals Kant bijvoorbeeld meent dat de leugenaar de grondslag voor het spreken van de waarheid aantast. Maar één hufter krijgt dat natuurlijk niet voor elkaar; één hufter diskwalificeert uiteindelijk alleen zichzelf en betoont zich een onvolwaardig lid van onze morele gemeenschap. Dat is vervelend genoeg, maar een beetje morele gemeenschap weet wel raad met onvolwaardige leden. Die worden geïnstrueerd, bestraft of desnoods heropgevoed. We moeten ons als morele gemeenschap pas zorgen gaan maken als het aantal hufters zo groot wordt dat de grondslag van onze morele gemeenschap wankel wordt. Bij hoeveel hufters dat het geval is, weet ik niet. Ook weet ik niet of het aantal hufters in Nederland al zo groot is. Bovendien betwijfel ik of daar ooit betrouwbare cijfers over te krijgen zullen zijn.

Maar eigenlijk zijn die cijfers irrelevant. Want hier geldt wat in het algemeen voor angst geldt. Zoals mijn vader vroeger al zei: “de mens lijdt het meest door het lijden dat hij vreest.” Het zijn onze gevoelens van onveiligheid die het hem doen. En die gevoelens van onveiligheid spelen een belangrijke en gecompliceerde rol in het probleem van de verhuftering van de samenleving. Daar wil ik vier opmerkingen over maken, vier opmerkingen die een hoofdrol spelen in de diagnose die ik in deze paragraaf stel.

Op de eerste plaats spelen deze gevoelens van onveiligheid een belangrijke rol in een proces dat psychologen *priming* noemen. Het idee hierbij is dat wij allerlei begripelijke schema's in ons hoofd hebben die doorgaans ergens in de achtergrond rusten. Zulke schema's kunnen geactiveerd worden als gevolg waarvan wij sneller en gericht kunnen waarnemen en reageren, wat doorgaans handig is omdat bewust observeren en redeneren meer tijd en energie vraagt dan vaak voorhanden is.³ Als wij bijvoorbeeld voor een uitverkoop naar een winkelcentrum gelokt worden, zullen de begrippen die in ons hoofd geassocieerd worden met 'uitverkoop' geactiveerd zijn waardoor wij extra gericht zullen zijn op kortingen, afgeprijsde producten en schaarse buitenkansjes. Natuurlijk kan dat soms desastreuze gevolgen hebben, als we onbedoeld met tassenvol overbodige koopjes thuiskomen. Op deze zelfde manier, zo vermoed ik, zorgt de prominentie van het begrip 'hufter' in de huidige publieke opinie voor een zichzelf in stand houdende bewustzijnsvernauwing, die cognitief lekker zuinig is, maar die uiteindelijk niet goed is voor ons welbevinden. De suggestie van verhuftering roept gevoelens van onveiligheid op die het weer gemakkelijker maken te denken dat

3 Neely, J., “Semantic priming and retrieval from lexical memory: Roles of inhibitionless spreading activation and limited-capacity attention”, *Journal of Experimental Psychology: General*, Vol. 106 (1977) 3, 226-254.

onze morele status gevaar loopt, waardoor wij weer extra gevoelig worden voor de aantasting van onze morele reputatie, waardoor onze aandacht weer gemakkelijker gevangen wordt door gedrag dat wij weer sneller uitleggen als hufterig. Het activeren van het begrip ‘hufter’ werkt, anders gezegd, een *self-fulfilling prophecy* in de hand. Wie niet aan een witte beer wil denken, doet dat juist wel. Wie aan hufters denkt, ziet ze overal.

Op de tweede plaats zijn het precies ook deze gevoelens van onveiligheid die de hufter aanmoedigen zich als een hufter te gedragen. In een klimaat waarin we bevreesd zijn voor het minachten van onze morele reputatie, voor het negeren van de aanspraak die wij menen te mogen maken op ons deel van de publieke ruimte, worden we als het ware aangemoedigd om dan vooral zelf maar voor die ruimte te zorgen. Dat betekent dat we uit voorzorg al wat meer ruimte voor onszelf nemen en ons bovendien een beetje afsluiten voor het potentieel kleinerende oordeel van anderen. Je moet in deze assertieve tijden immers goed voor jezelf zorgen. Is dat niet een prima rationalisatie voor de verhuftering van ons eigen gedrag? Terwijl wij ons druk maken om die andere hufters, en aandachtig proberen te voorkomen dat wij onaangenaam geraakt worden door hun onverschilligheid, vallen we ten prooi aan de ironie en bedriegen onszelf en elkaar door ons uit voorzorg als een hufter te gedragen. Maatschappelijk gedeelde gevoelens van onveiligheid versterken zichzelf niet alleen; ze kunnen op deze manier ook een neerwaartse spiraal van verhuftering in gang zetten.

Er is, ten derde, meer ironie betrokken bij die gevoelens van onveiligheid. Wij leven in een onvoorstelbaar goed georganiseerde samenleving met een fantastische infrastructuur waar je blind op kunt vertrouwen. En dat wrekt zich. Want hoe meer er onbekommerd en vanzelfsprekend goed gaat, hoe kleiner de details die je op gaan vallen. En kleine details zijn er in ongekende hoeveelheden. Dus daar kan veel vaker iets aan schorten dan aan de grote lijn. Dus valt ons veel vaker iets op dat niet goed gaat. Wat dus wel goed had kunnen gaan, goed had *moeten* gaan. Een kleinigheid, immers. Maar als ze zelfs die kleinigheden niet goed weten te organiseren, hoe kun je de overheid dan nog vertrouwen? Er ligt aan deze redenering een maakbaarheidsobsessie ten grondslag. We weten tegenwoordig wel dat het leven en de samenleving niet maakbaar zijn, althans, we weten dat rationeel, met ons verstand. Maar onder dat verstand ligt een diepe, niet-gereflecteerde vooronderstelling die onze verwachting stuurt: “Dat is allemaal leuk en aardig om met de mond te belijden dat de samenleving niet maakbaar is, maar als je eens even goed om je heen kijkt dan zie je dat er onvoorstelbaar veel *wél* maakbaar is gebleken en dan kun je niet anders dan in volle overtuiging menen – en *eisen* – dat de overblijvende details ook maakbaar zullen zijn. Natuurlijk, er gaat nog van alles mis en er zijn op wereldniveau een paar hele grote problemen, maar een wetenschappelijk verantwoorde en technologisch hoogstaande aanpak van die problemen, en van de resterende details, zal werken, zoals dat tot nu toe steeds heeft gewerkt!” Deze vooronderstelling leeft volop. Ze stuurt onze

standaardrespons. Op iedere uitdaging reageren we met zoveel mogelijk expertise, en ook als we zouden willen geloven dat het surplus aan expertise ons probleem is, dan nog zullen we menen dat we toch vooral meer deskundigheid nodig hebben om te kunnen doorzien wat dan precies het probleem met expertise is en wat we daar dan aan kunnen doen. Deze standaardrespons is een voorbeeld van de medicalisering van ons maatschappelijk engagement. Stel de diagnose en schrijf een behandeling voor! Het is deze maakbaarheidsobsessie die, ironisch genoeg, onze gevoelens van onveiligheid versterkt.

Daar sluit mijn laatste opmerking bij aan. Het is een vrij robuust psychologisch gegeven dat wij meer aandacht hebben voor de negatieve dan voor de neutrale en positieve aspecten van de scenario's waarin wij ons bevinden. Deze *negativity bias* – zoals de psychologen dat noemen⁴ – heeft ons ongetwijfeld in evolutionair opzicht goed gedaan, maar hij zorgt er ook voor dat we de hufter in ons midden eerder opmerken dan de kavalira's, gastama's en bonvena's. Zelfs als er veel minder hufters dan vriendelijke, hulpvaardige en attente mensen zijn, wat natuurlijk ook gewoon zo is, dan nog zal die enkele hufter eerder onze aandacht trekken. Dat maakt, interessant genoeg, de verhuftering van onze samenleving een kwestie die op meer dan één manier om aandacht draait. De hufter heeft *te weinig* aandacht voor ons, en wij hebben *te veel* aandacht voor hem. Die asymmetrie voedt en versterkt onze achterliggende maakbaarheidsobsessie, waardoor wij voortdurend de urgentie ervaren dat wij iets aan die hufters moeten doen. Deze urgentie versterkt onze gevoelens van onveiligheid en die gevoelens versterken op hun beurt weer onze *negativity bias*: we moeten toch echt iets doen aan al die hufters overal.

Dat is mijn diagnose van wat er mis is met onze verhufterende samenleving. En wellicht ten overvloede wil ik hier graag benadrukken dat deze diagnose, en in feite met name het stellen van deze diagnose *als een diagnose*, een wezenlijk onderdeel uitmaakt van wat er mis is met onze samenleving. Laat ik het maar eens heel paradoxaal zeggen: een samenleving waarin een vereniging van ethici het nodig vindt om in een politieacademie een toekomstverkenning te organiseren onder een titel die begint met het woord 'hufters', is een samenleving die een probleem heeft met zichzelf door een probleem te maken van zichzelf.

4 Zie voor een overzicht van de literatuur: Rozin, P. and Royzman, E., "Negativity Bias, Negativity Dominance, and Contagion", *Personality and Social Psychology Review*, Vol. 5 (2001) 4, 296-320.

Maak plaats voor de morele gastheer

Als dit mijn diagnose is, dat wij te veel aandacht hebben voor de hufters onder ons en die hufters te weinig aandacht voor ons, wat kunnen we daar dan aan doen? Wat is de behandeling die wij onze samenleving moeten voorschrijven, de remedie die ons zal genezen? Ik heb er maar één begrip voor nodig, dat van de *morele gastheer*. En mijn these is dat wie zich als een morele gastheer weet te gedragen op drie verschillende manieren een positief effect zal hebben op het terugdringen van de verhuftering van onze samenleving.

Op de eerste plaats betaalt de morele gastheer de hufter in gelijke munt terug. Want wat merk je van de hufter die onverschillig is en geen aandacht voor jou heeft? Dat hij te veel ruimte in beslag neemt. Dat hij zich de gehele publieke ruimte toe-eigent en ermee doet wat hem goeddunkt. De morele gastheer doet precies hetzelfde. De morele gastheer beschouwt de publieke ruimte als zijn thuis, een plek waar hij anderen welkom heet en ze behandelt als zijn gasten, omdat hij zich verantwoordelijk weet voor het welzijn van de mensen die op zijn feestje zijn gekomen. Hij zal zijn best doen om het zijn gasten naar de zin te maken, maar wel als *zijn* gasten. Natuurlijk zal hij attent zijn en naar hen luisteren. Maar het is zijn feestje en het is zijn interpretatie van wat hij denkt dat zijn gasten nodig hebben om zich bij hem thuis te voelen, om zich welkom te weten en te kunnen genieten van het goede leven dat hij hen biedt.

In *Word zelf filosoof* heb ik Paul de Leeuw opgevoerd als een toonbeeld van een morele gastheer. Natuurlijk deed ik dat ook om te stoken, om de fatsoensridders onder ons uit hun comfortzone te trekken en te denken te geven. Het was onderdeel van de paradoxale therapie die ik op onze samenleving wilde loslaten, zonder dat zo te benoemen. Hier zal ik iets meer afstand nemen en benadrukken wat er instructief is aan het opvoeren van Paul de Leeuw als morele gastheer. Wat dan vooral opvalt is dat De Leeuw zonder enige gêne alle ruimte in beslag neemt. Alsof hij een hufter is. Maar er is een verschil, voor wie het wil zien. Het gaat Paul de Leeuw namelijk niet om zichzelf. Hij heeft al die ruimte niet voor zichzelf nodig, maar voor het vieren van de menselijke breekbaarheid die hij in zijn studiogasten ontwaart en die hij ons – zijn kijkers, die immers óók zijn gasten zijn – als narrig amusement aanbiedt. Laten we dit eens nauwkeurig bekijken.

Paul de Leeuw viert wekelijks een feestje. Daarbij wil hij dat zijn gasten het goed hebben, zoals ieder van ons dat ook op zijn eigen verjaardagsfeestje zou willen. Als je jarig bent, dan ben jij inderdaad het feestvarken, dan komen de gasten inderdaad voor jou en zullen zij zich als gasten gedragen, dankbaar gebruikmakend van jouw gastvrijheid, van de verantwoordelijkheid die jij neemt om het je gasten naar de zin te maken. Als je bij Paul de Leeuw in de studio komt, kom je voor *zijn* feestje. En als je naar zijn programma's kijkt, dan doe je dat ook. Wat de feestjes van De Leeuw zo bijzonder maken, is de meedogen-

loze wijze waarop hij de hufters onder zijn eigen gasten in een dienstbare rol dwingt. Let daarbij vooral ook op het contrast tussen de twee soorten gasten waarbij De Leeuw op zijn best is: hufters en verstandelijk beperkten.

Met de laatsten viert hij op grandioze wijze de breekbaarheid van het menselijk bestaan. Daarbij komt die breekbaarheid voluit in beeld, als een breekbaarheid die aandoenlijk is, die De Leeuws goede zorgen waard is en die in zijn handen als een sieraad kan stralen, als een kracht van verbondenheid. En het is precies met het oog op die kracht – de verbondenheid die bij breekbaarheid hoort – dat Paul de Leeuw het de hufters onder zijn gasten zo moeilijk maakt en hen op de knieën dwingt. De Leeuw maakt korte metten met gasten die zich niet willen voegen, die zich tegenover hem opstellen, die afstand bewaren en onkwetsbaar proberen te zijn. De Leeuw wil geen gasten op zijn feestje die zich verschuilen achter een oppervlakkige ontoegankelijkheid. En het is even slikken, maar geef hem eens ongelijk. De Leeuw doet precies wat wij met hufters zouden willen doen: genadeloos door hun onverschilligheid heen breken, zodat ze zich wel zullen moeten realiseren dat zij niet de enige zijn die aanspraak menen te kunnen maken op hun deel van de publieke ruimte, en dat zij ook, net als iedereen, breekbaar zijn en het van verbondenheid moeten hebben.

Dat de morele gastheer de aandacht van de hufter weet te trekken is een eerste positief effect op het terugdringen van de verhuftering van onze samenleving. De morele gastheer kraakt de onverschilligheid van de hufter. Deze zal merken dat er een ander is die ook, aanmatigend en onbescheiden, aanspraak maakt op de publieke ruimte. Dat hoeft natuurlijk niet op de confronterende wijze waarop Paul de Leeuw dat doet. Ik vind De Leeuw weliswaar een geweldig voorbeeld van een morele gastheer, maar dat wil natuurlijk niet zeggen dat hij het enige voorbeeld is van hoe je de publieke ruimte in beslag kunt nemen om hem op een moreel significante wijze ter beschikking te stellen van je gasten. De morele waarde die De Leeuw centraal stelt op zijn feestje is die van de verbondenheid die zich toont in de breekbaarheid die wij als mensen met elkaar delen. Natuurlijk kan een andere morele gastheer een ander feestje vieren en een andere morele waarde centraal stellen. Wat daarvoor nodig is, – en dat is wat de morele gastheer als een gastheer kenmerkt – is het nemen van een driedubbele verantwoordelijkheid: (1) voor het definiëren van de situatie als een moreel significant scenario (2) voor het toeschrijven aan zijn gasten van een hen passende rol en (3) voor het succesvol afwikkelen van dat scenario.

Ik wil graag benadrukken dat een morele gastheer zich normaal gesproken niet bovenmatig inspant om de hufter van repliek te dienen. Daar is hij helemaal niet mee bezig. Dat is de tweede manier waarop de morele gastheer een positief effect heeft op het terugdringen van de verhuftering. Hij let helemaal niet op hufters en corrigeert daarmee het te veel aan aandacht dat wij gewend

zijn geraakt aan hufters te besteden. De morele gastheer voelt zich niet onveilig. Hij voelt zich verantwoordelijk. Hij maakt zich geen zorgen om zijn eigen status als moreel respectabele medeburger, maar neemt als morele gastheer de verantwoordelijkheid voor de morele kwaliteit van het scenario waarin hij zich bevindt. Ik heb dit elders beschreven als een viertrapsraket,⁵ waarbij de morele gastheer eerst moet zien te bepalen waarom zijn gasten doen wat ze doen, ten tweede moet proberen de motieven van zijn gasten te waarderen, ten derde het avontuur moet onderkennen dat zijn feestje is, een avontuur waarin hij en zijn gasten op elkaar betrokken zijn zonder de garantie dat zij vanzelf met elkaar zullen sporen, en ten vierde het initiatief moet nemen om een klimaat van vertrouwen te scheppen waarin zijn gasten het avontuur van zijn feestje zullen durven aangaan.

Dit is een tamelijk abstracte en deftige karakterisering van wat wij in het dagelijks leven gemakkelijk herkennen als een kwestie van hoffelijkheid, een galante manier om het initiatief te nemen om anderen op hun gemak te stellen. Om een simpel voorbeeld te geven: stel dat er in de supermarkt een extra kassa bijkomt en er vanuit verschillende rijen meerdere klanten met hun wagentje vaart beginnen te maken om als eerste bij de nieuwe kassa te zijn. In zo'n geval zal een morele gastheer een inschatting maken van de motieven van die klanten, en ze op waarde proberen te schatten. Als hij dan meent dat mevrouw X het verdient om vóór mijnheer Y te gaan, en hij zelf de mogelijkheid heeft om nog weer vóór mevrouw X te gaan maar daarbij het risico loopt dat mijnheer Y dan direct achter hem zal aansluiten waardoor mevrouw X wellicht de laatste in de rij voor de nieuwe kassa zal worden, dan realiseert hij zich het avontuur waarin zij terecht zijn gekomen, zonder gegarandeerde uitkomst. Dat kan voor hem als morele gastheer het moment zijn waarop hij het initiatief zal nemen om mevrouw X voor hém te laten gaan, waarbij hij een luchtige en vriendelijke toon zal moeten aanslaan om het vertrouwen van mijnheer Y te winnen waardoor die ook akkoord zal gaan met een volgorde waarin hij ná in plaats van vóór mevrouw X in de rij zal komen te staan. Een beetje hoffelijke gastheer draait zijn hand voor zo'n ingreep niet om, en zal het scenario dus naar zijn eigen hand zetten. Dat doet hij dan natuurlijk niet om zelf voor te kruipen (hij is geen hufter), maar om zijn gasten, mevrouw X en mijnheer Y, een rol toe te kunnen schrijven die hen past. Daarbij is duidelijk dat zijn interpretatie van de situatie richtinggevend zal zijn. Hij wacht niet, beleefd en weifelend, op de instemming van zijn gasten, maar organiseert die instemming op eigen kracht. Daarom zal hij ook de verantwoordelijkheid moeten dragen voor het afwikkelen van dit scenario op een ma-

5 Bransen, J. "Nou zeg, waar bemoei je je mee", *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, Vol. 103 (2011)1, 4-20; Bransen, J., "Loving a Stranger". In: Christian Maurer, Tony Milligan & Kamila Pacovska (eds.), *Love and Its Objects: What Can We Care For?*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2014, 143-159.

nier die hem goeddunkt, in de hoop dat hij zal kunnen realiseren dat mevrouw X en mijnheer Y het met hem eens zullen zijn. Garanties krijgt hij niet, maar met zelfvertrouwen kan de morele gastheer een heel eind komen.

Deze zelfde viertrapsraket doet zijn werk in de shows van Paul de Leeuw, en ook in de meer complexe, meer serieuze, maatschappelijk meer verontrustende scenario's, als de commissie Deetman bijvoorbeeld het seksuele misbruik in de Rooms-Katholieke kerk onderzoekt, of als de burgemeesters van Nijmegen en Malden draagvlak proberen te vinden voor de opvang van 3000 vluchtelingen op Heumensoord.

Een belangrijk kenmerk van de morele gastheer is dat hij zijn morele engagement gewoon praktisch inzet en in concrete situaties aan het werk gaat zonder aandacht te vragen voor wat hij, als morele gastheer, voor de samenleving betekent. Het gaat niet om hem, immers. De aandacht hoeft niet op hem gevestigd te worden, niet op hem *als morele gastheer*, maar op de morele waarde die centraal staat in het feestje dat hij met zijn gasten viert. De morele gastheer verstaat de kunst om de aandacht van anderen te richten op dat wat volgens hem hier en nu aandacht verdient; concreet, lokaal en pragmatisch. Daarin bestaat het derde positieve effect van de morele gastheer op het terugdringen van de verhuftering. Het is een effect dat in feite gericht is tegen de medicalisering van ons maatschappelijk engagement. De morele gastheer stelt geen diagnose en schrijft geen behandeling voor. Dat doet hij niet theoretisch, op het abstracte en intellectuele niveau van de sociale en politieke filosofie, maar dat doet hij ook niet praktisch, in de concrete situatie waarin hij zijn verantwoordelijkheid neemt. Zijn aandacht is niet op de problemen gericht, maar op het avontuur waarin hij zichzelf aantreft. Zijn inbreng is geen interventie, maar een alledaagse kwestie van hoffelijkheid. Hij wordt niet gedreven door gevoelens van onveiligheid, omdat zijn zorg van een heel andere aard is.

Natuurlijk weet de morele gastheer dat het leven een kwetsbaar kleinood is, dat wij allemaal sterfelijk zijn en dat wij gedurende ons leven pijn kunnen, en *zullen*, lijden. Maar de angst die dat kan oproepen en die zich in sociaal perspectief kan manifesteren als een gevoel van onveiligheid – die angst heeft niet echt grip op de morele gastheer. In sociaal opzicht heeft de morele gastheer geen last van een *negativity bias*. Zijn basishouding is een andere. Hij is de samenleving, en het samenleven, niet aan het repareren en niet aan het genezen. Zijn eerste reactie op andere mensen is een verbindende. Zijn emotionele grondhouding in het publieke domein is een nieuwsgierige en sympathieke, geen bange en boze. Hij heeft zorgen genoeg, natuurlijk, maar dat zijn de zorgen van iemand die zorgzaam is, niet van iemand die bezorgd is. Hij begrijpt dat wij allemaal kwetsbaar zijn, dat wij allemaal kunnen lijden en hij begrijpt dan ook dondersgoed dat het de moeite waard is om verantwoordelijkheid te nemen, om lijden te voorkomen. Maar hij ziet zijn inspanningen niet als een remedie tegen ziekmakende maatschappelijke ontwikkelingen. Hij doet gewoon zijn best. Hij is, zoals ik dat in

Laat je niets wijsmaken noem, aan het ‘mensen’.⁶ Dat is een werkwoord, waarover zo dadelijk meer.

Ik vat mijn behandeling samen, maar wijs er, nogmaals, nadrukkelijk op dat mijn pleidooi voor de morele gastheer in feite geen remedie is die ik als maatschappelijk geëngageerde intellectueel voorschrijf. Dat is precies de verkeerde karakterisering van de betekenis van de morele gastheer, een karakterisering die in de huidige sociale en politieke filosofie wellicht in goede aarde valt, maar die ik toch vergezeld moet laten gaan van deze paradoxale opmerking. Als je mijn pleidooi als een remedie begrijpt, ben je vooral een slachtoffer van de medicalisering van jouw maatschappelijk engagement, en moet je aan het denken worden gezet over de vooronderstellingen die jouw eigen genezing – de ontmoeting met de morele gastheer in jou – in de weg zit. De morele gastheer besteedt, zoals ik heb laten zien, niet veel aandacht aan hufters. Tegelijkertijd zorgt hij er wel voor dat hij *als morele gastheer* de aandacht trekt van de hufters onder ons. Die aandacht buigt hij vervolgens in één beweging om en richt hem op de morele waarde die volgens hem centraal staat in zijn feestje. Dat feestje viert hij met zijn gasten die hij een rol geeft die hen past, een rol die zij, om het zo te zeggen, zelf zouden willen hebben als zij het voor het zeggen zouden hebben.

Hoffelijkheid zonder etiquette

Mijn pleidooi voor de morele gastheer lijkt vast op allerlei manieren op een pleidooi voor goede manieren. De morele gastheer is immers hoffelijk en zorgzaam, hij heeft aandacht voor andere mensen en spant zich in om hun aanspraak op respect en welzijn recht te doen en hen de ruimte te geven die hen toekomt. De morele gastheer weet, kortom, hoe het hoort en zijn portret zou menig etiquetteboek kunnen sieren. Is mijn pleidooi voor de morele gastheer niet gewoon een pleidooi voor goede manieren? Nee, want er is een verschil, en het is een belangrijk verschil, een verschil met behulp waarvan de essentie van mijn voorstel verder verhelderd kan worden. Drie punten verdienen daarbij aandacht.

Op de eerste plaats is het belangrijk te constateren dat een pleidooi voor goede manieren ambigu is op een manier die in de wijsgerige ethiek van de laatste veertig, vijftig jaar steeds helderder is geworden. Daarbij speelt de wederopstanding van de deugdedethiek een grote rol. Goede manieren kunnen enerzijds lijken op de dagdagelijkse vuistregels die hun morele geldingskracht ontleenen aan de fundamentele morele principes waar ze in feite van afgeleid zijn. Dit zijn de goe-

6 Bransen, J., *Laat je niets wijsmaken. Over de macht van experts en de kracht van gezond verstand*. Zoetermeer: Klement, 2013, 35-40.

de manieren die in etiquetteboeken beschreven worden, regels die algemeen gelden en die je vertellen hoe het hoort, regels die een zeker conformisme kunnen afdwingen, doorgaans op basis van een hypothetisch sociaal contract. In deze opvatting van goede manieren is de rechtvaardigingsgrond voor de geldingskracht van deze goede redenen een collectieve. Het bestaan van een gemeenschap en het belang dat deze gemeenschap heeft in haar eigen voortbestaan, rechtvaardigt de claim die goede manieren de leden van de gemeenschap oplegt. Het hoort zo, omdat wij dat zo doen en willen kunnen blijven doen.⁷

Maar goede manieren kunnen anderzijds ook lijken op de deugden die morele wezens zoals wij ontwikkeld hebben. Rechtvaardigheid of matigheid, bijvoorbeeld, zijn volgens deze deugdedithische interpretatie een kwestie van karakter, van ontwikkelde moreel-emotionele responsen, en geen afgeleiden van abstracte en potentieel universeel geldende principes. Een rechtvaardig mens, zo is het idee, *voelt* als het ware onmiddellijk aan wat in een bepaalde situatie rechtvaardig is, zonder dat hij daar eerst verstandelijk een complexe afleiding uit het morele rechtvaardigheidsprincipe voor moet maken. En hetzelfde geldt voor een matig mens, een mens die in iedere situatie aanvoelt wat de menselijke maat is.⁸

Het verschil tussen deze beide interpretaties van goede manieren is niet alleen een kwestie van morele epistemologie, maar ook een kwestie van fundering. De regels van goed fatsoen hebben volgens deze deugdedithische interpretatie op zichzelf helemaal geen geldingskracht. Zij kunnen op de leden van de gemeenschap geen claim leggen. Het is eerder andersom. Moreel ontwikkelde mensen weten en doen wat goed is, en voeden met hun goede manieren de regels die zelf altijd een beetje gebrekkig en formeel blijven en waar je in feite niets aan hebt tot je het snapt. En als je het snapt, heb je die regels niet meer nodig en begrijp je bovendien hoe beperkt ze zijn en hoe onthand in feite de mensen zijn die zich aan de regels van goed fatsoen proberen te houden.

Met het onderscheid tussen deze twee interpretaties helder voor ogen, zou mijn pleidooi voor de morele gastheer begrepen kunnen worden als een pleidooi voor goede manieren, opgevat als deugden. Maar omdat de verwarring tussen beide interpretaties zo voor de hand ligt en de term 'goede manieren' die verwarring ook voedt, hecht ik eraan de morele gastheer niet te begrijpen als iemand die op een deugdzame wijze getuigt van goede manieren.

Aan de hand van een tweede onderscheid kan dit verder verhelderd worden, het verschil tussen enerzijds mensen die 'mensen' (het werkwoord dat ik al noemde) en anderzijds mensen die gesocialiseerd zijn. Als je gesocialiseerd bent, heb je je de gewoonten eigen gemaakt van de gemeenschap waarin je opgegroeid

7 Zie bijvoorbeeld Gert, B., *Morality: Its Nature and Justification*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

8 Zie bijvoorbeeld Van Tongeren, P., *Deugdelijk leven. Een inleiding in de deugdedithiek*, Amsterdam: SUN, 2003.

bent. Je doet wat jouw gemeenschap doet, en je doet dat niet omdat je de druk voelt van de normen die jouw gemeenschap je oplegt. Die normen heb je namelijk zo goed geïnternaliseerd dat jij oprecht zelf vindt dat de dingen zo moeten gebeuren zoals jullie – en dus ook jij – vinden dat ze moeten gebeuren. Het ligt vervolgens voor de hand om deugdzame mensen, die als het ware onmiddellijk aanvoelen wat het juiste is om te doen, te begrijpen als gewoon heel goed gesocialiseerde mensen. Hun karakter is gevormd *door* de samenleving waar zij deel van uitmaken. Zij hebben geleerd zich als volwassen mensen te gedragen, op een manier die in overeenstemming is met wat in hun gemeenschap geldt als een volwassen mens. Is dit hetzelfde als wat ik met het werkwoord ‘mensen’ bedoel? Dat zou je kunnen denken, zeker als je je realiseert dat het idee om ‘mensen’ als werkwoord te gebruiken ontstaan is in de context van de deugdedethiek. Harry Kuitert heeft dit idee namelijk geïntroduceerd om een opmerking van Aristoteles te begrijpen, die het in de *Ethica Nicomachea* over de activiteiten heeft die het meest kenmerkend zijn voor het menselijk bestaan.⁹

Toch is er een belangrijk verschil. Het werkwoord ‘mensen’ verwijst namelijk in *abstracte* zin naar het gedrag dat volwassen mensen vertonen, waarbij dit op twee, nauw verbonden manieren losgemaakt moet worden van het concrete karakter dat dit gedrag in een specifieke beschaving krijgt. Op de eerste plaats is het een kenmerk van volwassenheid om te beseffen dat een gemeenschap geen gesloten geheel is, en dat bijgevolg de eigen aard van geen enkele gemeenschap toonaangevend kan zijn voor de precieze bepaling van wat we met ‘mensen’ bedoelen. Volwassenen beseffen dit omdat zij in hun gemeenschap onontkoombaar met nieuwkomers te maken krijgen, en dat zijn niet alleen de kinderen, maar ook de mensen die zij tijdens hun eigen vorming niet ontmoet hebben. Het behoort onvermijdelijk tot onze vorming dat die zich in een beperkte tijd en in een beperkte ruimte afspeelt, hoe mondiaal we tegenwoordig ook menen dat we zijn. Pas na de ontwikkeling van onze eigen identiteit, na de adolescentie, krijgen we op een volwassen manier te maken met anderen, mensen die in een andere context zijn gesocialiseerd – in een ander vaderland en in een andere moedertaal, zoals ik dat graag noem. Deze anderen dagen ons op een bijzondere manier uit, en dwingen ons te begrijpen dat ‘mensen’ iets anders moet zijn dan gedrag dat volstrekt door de ene of de andere cultuur bepaald kan worden.

En daar sluit de tweede manier van losmaken bij aan, een manier die juist precies weer alles te maken heeft met het besef dat ook ieder kind onontkoombaar als nieuwkomer begint. De verrassende implicatie daarvan is dat iedere volwassene zich zal kunnen realiseren dat ook hij als kind begonnen is en dat ook hij er in geslaagd is om te leren ‘mensen’, omdat hij blijkbaar over de potentie beschikt om te kunnen socialiseren. *In welke concrete gemeenschap dan ook!* En dat is ‘men-

9 Kuitert, H.M., *Schiften: Wat er in de christelijke geloofswereld toe doet en wat niet*. Ten Have 2004, p. 213. Zie ook Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 1178b,7.

sen', het vermogen verbinding te maken met anderen, het vermogen jouw rol te leren herkennen in nieuwe situaties, en daarmee ook het vermogen de rollen van anderen te herkennen, en zo scenario's vooruit te helpen.¹⁰ Met behulp van dit onderscheid tussen 'mensen' en 'gesocialiseerd zijn' kunnen we de morele gastheer nu beter typeren. De morele gastheer heeft het vermogen te 'mensen' uitstekend ontwikkeld. Hij is een volwassene (in praktische zin, niet zo zeer in biologische of bureaucratische zin) die over de grenzen van zijn eigen gemeenschap heen weet hoe je verbondenheid met vreemde anderen kunt proberen te bewerkstelligen. Hij beseft daardoor ook dat zo'n poging altijd avontuurlijk is, een experiment dat zonder garanties verloopt, zoals het leven zelf.

Daarmee kom ik tot mijn derde en laatste punt. Mijn pleidooi voor de morele gastheer is geen interventie op het collectieve niveau van onze Nederlandse samenleving. Morele gastheren zijn personen, concrete individuen die lokaal hun best doen in iedere situatie waarin zij zichzelf aantreffen. Wij kunnen wel hopen dat er in iedere maatschappelijk moeilijke situatie morele gastheren zullen zijn. En we kunnen natuurlijk allemaal proberen zelf een morele gastheer te zijn of te worden. En we kunnen tenslotte ook nog proberen zo veel mogelijk andere mensen aan te moedigen en te inspireren om ook een morele gastheer te worden. Maar we kunnen dit niet collectief organiseren. We zouden dat niet eens moeten willen. Dat zou namelijk zelf rechtstreeks instrijken tegen de haren van het hele idee van een morele gastheer.

Wie de huidige onderwijspolitiek een beetje volgt zal een vergelijkbaar dilemma herkennen. Als je werkelijk meent dat de docent in het onderwijs het verschil maakt, dan moet je als staatssecretaris je plek kennen. Dan kun je de lerarenopleidingen wel proberen te veranderen, maar daar moet je je niet op verkijken. Want ook dat zijn opleidingen, waarin de docenten dus het verschil maken. Een bescheiden pas op de plaats voor het prachtige risico dat onderwijs is, is al wat de staatssecretaris vermag.

Het is in deze zin dat deze bijdrage een paradoxaal voorbeeld van *exposure therapy* is. Wie weet geeft hij op twee niveaus te denken: op het collectieve niveau als een *antidotum* tegen de medicalisering van ons maatschappelijk engagement, en op het individuele niveau als een uitnodiging om zelf de gehele publieke ruimte in beslag te nemen. Als morele gastheer.

Jan Bransen is hoogleraar Filosofie van de gedragswetenschappen aan de Radboud Universiteit Nijmegen.

10 Zie voor een uitgebreide analyse van dit vermogen Bransen, J., *Laat je niets wijsmaken. Over de macht van experts en de kracht van gezond verstand*. Zoetermeer: Klement, 2013, 35-138.

Horen goede manieren bij de politie?

Optreden tussen beschaving en geweld

Jurriën Rood

Horen goede manieren bij de politie? In elk geval vormen ze niet de eerste associatie bij dat begrip. De politie wordt eerder in verband gebracht met 'geweld'. Dat was traditioneel al zo en het is nog steeds het geval, zeker naar aanleiding van incidenten zoals de recente gewelddadige dood van een burger bij zijn aanhouding. De politie is in onze rechtsstaat ten slotte de eigenaar van het *geweldsmonopolie*, en niet van het 'goede manieren'-monopolie. Sommigen zullen zelfs beweren dat de politie überhaupt niet over goede manieren beschikt.

Des te verraster was ik, toen ik als vrije onderzoeker bij de politie kwam te werken, om te merken welke grote rol daar was weggelegd voor precies dit thema, het hebben van 'goede manieren'. Bij het korps Amsterdam-Amstelland (hierna ook: AA)¹ werd het gevat onder de bredere term Beschaving en gezien als één van de drie zogenaamde kernwaarden van het korps.

Ter introductie toon ik u een stukje van de introductiedag van een nieuwe lichter politiestudenten: *Filmfragment 1. Een zaal vol jongelui wordt toegesproken door een politiecommissaris. Met een powerpoint-presentatie illustreert hij wat er van agenten verwacht en gevraagd wordt: 'Beschaving' is een van de drie kernwaarden van het politiekorps, naast Integriteit en Professionaliteit. Die beschaving geldt het gedrag, maar ook het uiterlijk: Netjes gekleed zijn, afzien van tattoos of piercings. In een nabespreking in kleinere groepjes neemt een agente de regels nog eens door met de studenten: geen grote oorringen, geen zichtbare tatoeages en ook tong-piercings worden niet gezien als 'beschaafd'.²*

1 Inmiddels hernoemd tot 'Eenheid Amsterdam' als onderdeel van de Nationale Politie.

2 Alle filmfragmenten afkomstig uit de documentaire *Hoe leer je politiegezag?* (2008, 50 min.) over een klas politiestudenten tijdens het eerste halve jaar van hun opleiding. Regie, camera, montage: Jurriën Rood.

Al op de eerste dag ligt er grote nadruk op beschaving, waar goede manieren weer onderdeel van uitmaken. Daarmee zijn de beide polen genoemd waartussen deze lezing zich afspeelt: die van beschaving en geweld, het terrein waarbinnen de politie opereert. In dit spanningsveld stel ik de volgende vragen:

- Horen goede manieren, c.q. beschaving, bij de politie?
- Hoe ziet dat er in de praktijk uit?
- En, meer filosofisch: bestaat er een noodzakelijk verband tussen de twee?

Bij de beantwoording zal ik het begrip ‘etiquette’ niet gebruiken, en ook heb ik het niet over ethiek – al weet ik dat dit eigenlijk de kernbegrippen van deze bijeenkomst zijn. Ik ben weliswaar filosoof, maar geen ethicus. En met het risico van vloeken in de kerk, meen ik dat we de moderne theoretische ethiek ook niet nodig hebben om deze vragen te kunnen beantwoorden. Ik zal ze in elk geval op een andere manier benaderen; allereerst vanuit de praktijk en pas daarna met behulp van een beetje sociaal-politieke filosofie.

Politieonderzoek

Als filmmaker en filosoof, en als geboren en getogen Amsterdammer, was ik tussen 2007 en 2011 werkzaam in het regiokorps. Ik bestudeerde er het straatgezag van de agenten, middels observatie van hun dagelijks werk op het gebied van de handhaving.³ Daarbij en daarnaast maakte ik er diverse films en filmprojecten; uit één ervan, de documentaire *Hoe leer je politiegezag?*, komen de fragmenten die u vandaag te zien krijgt. Na afloop van deze periode schreef ik op basis van het politieonderzoek het boek *Wat is er mis met gezag?*, waarin de bredere vraag gesteld wordt hoe we er in Nederland voorstaan op gezagsgebied. De politie wordt daarin opgevoerd als voorloper op het terrein van moderne gezagsuitoefening (Jurriën Rood 2013).

Vandaag gaat het niet zozeer om dat gezag zelf, als wel om de rol die beschaving, c.q. goede manieren erin spelen. Die rol is aanzienlijk, zoals zal blijken. Om dat onderzoek toch kort samen te vatten: In een tijd waarin de media veelvuldig berichtten over het verdwijnen van het politiegezag, trof ik op straat iets anders aan. De politie bleek wel degelijk ‘straat’gezag te hebben, verrassend veel zelfs. Van de twee gehanteerde onderzoeksvragen: A) Bestaat er een gezagsprobleem voor het politiekorps? B) Hoe ziet het uitgeoefende gezag er in de praktijk uit?, is vooral de tweede voor onze doeleinden bruikbaar. Gezag uitoefenen is op zich-

3 Aanvankelijk in het kader van het *Juxta-project*, bedacht door toenmalig korpschef Welten: een groep buitenstaanders werd aangetrokken om anderhalf jaar vrij onderzoek te doen binnen het korps. Na afloop van dit programma deed ik aanvullend onderzoek.

zelf zeker niet synoniem met het hebben van ‘goede manieren’. Maar in de hier gehanteerde vorm liggen veel aanknopingspunten.

Het onderzoek vond plaats in drie gedeeltes. In de eerste periode liep ik vooral diensten mee met ervaren agenten. Al snel werd me niet alleen duidelijk dat hun straatgezag groot was, maar ook dat zij er weinig op konden reflecteren. Wat zij deden was zo vanzelfsprekend voor ze, dat gesprekken me weinig verder hielpen bij een poging tot nadere analyse.⁴

De politiestudenten

35

Daarom richtte ik me vervolgens op politiestudenten in het begin van hun opleiding: Ooit zetten zij hun eerste stappen op het gebied van gezag en gezagsuitoefening. Hoe zien die eruit, wat leren zij precies? Mijn informatie over de goede manieren van de politie betrek ik grotendeels uit dit deel van het onderzoek.

U ziet een stukje van de lespraktijk uit de tweede maand: *Filmfragment 2. Lespraktijk van de studenten: bij de lichamelijke training valt op dat aanhoudingstechnieken altijd vergezeld gaan van vaste aanspreekvormen, die evenzeer getraind worden. Iedereen wordt met ‘u’ aangesproken, acties worden altijd van te voren aangekondigd. Zoals bv bij een aanhouding: ‘u bent aangehouden, gaat u meewerken?’ Of: ‘laat dat wapen vallen of ik gebruik pepperspray!’*

We zien dat het punt van beschaving zich niet beperkt tot het uiterlijk, maar evengoed beleefde omgangsvormen omvat. Mensen altijd met U aanspreken. Alle acties aankondigen en met woorden begeleiden. Standaardprocedures gaan vergezeld van vaste aanspreekvormen.

We zien hier een *pratende politie*; maar dit ‘praten’ moet niet worden verstaan als gezelligheidsmiddel, zoals wel gebeurt in onnauwkeurige mediaverslagen. Het is een gezagsmiddel. Ofwel, zoals het op de academie geleerd wordt: “Ons belangrijkste wapen is de mond”. Het vak dat in de eerste lesperiode van drie maanden de centrale rol speelt is SoVa, ofwel Sociale vaardigheden. Het optreden wordt aangeleerd volgens een aantal vaste methoden, waaronder de beroemde politiemethode Van der Steen voor bekeuringsgesprekken. Deze aanpak is als volgt te karakteriseren: zij is *gestructureerd*, *de-escalierend* en grotendeels *verbaal*. Geweldsgebruik wordt zoveel mogelijk vermeden en vervangen door vormen van ‘praten’. De nadruk ligt steeds op een beleefde, correcte benadering van de burgers.

4 Voor een gedetailleerde beschrijving van het onderzoek: Rood 2013, Hst 2.

U ziet nog een fragment uit de eerste maanden: *Filmfragment 3. Een praktijk-oefening in het vak 'geweldsbeheersing', middels rollenspel. Een conflictsituatie op straat dreigt uit de hand te lopen: een man en een vrouw ruziën over een 'stereo' en dreigen elkaar te lijf te gaan. Het toegesnelde koppel (student)agenten scheidt hen meteen. Eén agent spreekt de vrouw dringend aan, 'mevrouw, leg die stok neer!' en probeert haar tot rust te brengen, grijpt dan lichamelijk in en neemt de stok af. Meteen erna laat hij haar los en vraagt: 'wat is er aan de hand?' Ze barst los, er ontstaat een gesprek. De aanpak wordt als 'zeer goed' beoordeeld.*



Afbeelding 1.

Communicatief gezag

Uit deze lessen en methoden komt een politiemodel naar voren. Dat wordt redelijk samengevat door de landelijke politieslogan van enkele jaren geleden: “Vriendelijk als het kan, streng als het moet.” Nog preciezer zou zijn: “Vriendelijk als het kan, altijd beleefd, streng als het moet”. Wat daarbij opvalt is dat het hier uitdrukkelijk gaat om een combinatie van praten én handhaven. Deze vormen van optreden worden in de publieke opinie vaak als *soft* en *hard* beschreven en tegenover elkaar gesteld, als tegendelen. Hier worden ze gecombineerd. Als je deze twee kanten van de handhaving in beelden samenvat – een vriendelijke agent met uitgestoken hand (de kant van goede manieren en beschaving), versus een strenge agent die zijn hand ophoudt in een stop-gebaar – dan wordt het heersende model, hoe het er op straat aan toegaat, weergegeven door een derde beeld, waarbij beide handen in actie zijn: praten én handhaven.

Dat is het opvallende aan deze ‘goede manieren’-politie: er wordt óók gehandhaafd. Er wordt wel degelijk ingegrepen en opgetreden als dat nodig is. Het is niet het één of het ander, het is allebei, en vaak vlak na elkaar of door elkaar

heen. Daarmee wordt een schijnbare tegenstelling overbrugd. En niet als een moeizame spagaat, maar automatisch en vanzelfsprekend. Deze vorm van gezagsuitoefening was voor mij nieuw en verrassend. Omdat hij bij mijn weten niet eerder beschreven was, heb ik dat gedaan en er een naam aan gegeven: *communicatief gezag*:



Afbeelding 2.

Laten we nu eens kijken hoe het deze studenten met hun beschaafde aanpak verging in de praktijk van de straat. De politiestudie is namelijk *duaal* van opzet, dat wil zeggen drie maanden school worden afgewisseld met drie maanden leren in de praktijk.⁵ Dus staan de beginnende studenten al na drie maanden les op straat, in uniform, en moeten er eenvoudige politietaken uitvoeren. Waarvoor ze een zekere mate van gezag nodig hebben. Voor mijn onderzoek was dat erg interessant, want ik vermoedde dat ik hier het politiegezag op zijn zwakst zou kunnen observeren. Eenvoudig omdat deze groep nog weinig schoolbagage heeft meegekregen, en bijvoorbeeld ook nog geen pistool draagt. Hebben ze nu genoeg geleerd of worden ze overlopen?

Ik laat u een stuk zien van een ‘roodlichtcontrole’, gehouden na ongeveer vijf maanden: *Filmfragment 4*. *Op een druk en onoverzichtelijk kruispunt in het Amsterdamse centrum worden fietsers staande gehouden als ze door rood gereden zijn. Iedereen stopt meteen. Allen worden vriendelijk aangesproken. Velen zeggen het betreffende stoplicht niet eens gezien te hebben, maar allen accepteren de bekeuring. Een enkeling protesteert een beetje, het duidelijkst doet dat een jonge scholier die ruzie probeert te maken, maar van de agent verbaal weerwoord krijgt. De jonge agenten in uniform (zonder pet) kunnen probleemloos hun werk doen.*

5 Inmiddels is de studieopzet enigszins gewijzigd. De eerste schoolperiode is langer geworden.

De communicatieve vorm blijkt effectief: dit is een straatgezag waar in overgrote mate meteen naar geluisterd wordt. Nadere analyse leert dat van de vijf elementen waar het beginnende politiegezag uit bestaat, dit vooral steunt op twee pijlers: het politie uniform en de sociale vaardigheden, ofwel 'de mond'. Beschaving vormt dus een belangrijke bijdrage aan het resultaat. En ten overvloede: deze vorm van optreden hoort niet alleen bij eerstejaars studenten. Precies dezelfde vorm is leidend voor alle agenten op straat, van jong tot ervaren.



Afbeelding 3.

Ik hoop dat u in het kort een indruk hebt gekregen van het beschaafde optreden bij de politie. Om nu terug te komen op mijn aanhangsvragen:

Beschaving hoort dus zeker bij het politiekorps Amsterdam-Amstelland, dat ik bestudeerd heb. Of dat ook landelijk geldt is een open vraag, al werd me dat vaak wel verzekerd. Ook de tweede vraag is hiermee beantwoord: zo ziet het er uit. Maar nu de lastiger derde: Is er een noodzakelijk verband tussen beschaving en de politie? Ofwel: móét de politie netjes optreden? Dat ligt gecompliceerder.

Moet de politie netjes optreden?

Er zijn goede argumenten te noemen die pleiten vóór zo'n beschaafde politie en dus voor een noodzakelijk verband. Samengevat in steekwoorden, zijn dat bijvoorbeeld:

- Beter contact met burgers; een nette bejegening werkt prettig.
- Bindmiddel; het beleefde optreden kan een brug zijn tussen culturen/leefstijlen.
- Goed resultaat. Uit het onderzoek blijkt dat de sociaal/verbale aanpak een

essentiële rol speelt bij het grote straatgezag.⁶

- Imagoverbetering. Een vriendelijk en correct optreden werkt mee aan een positiever beeld in de publieke opinie.

Maar er zijn ook nadelen verbonden aan dit model die leiden tot tegenargumenten. Opnieuw teruggebracht tot steekwoorden:

- Nieuw, onbekend. Het communicatieve gezagsmodel is niet bekend bij het publiek en kan leiden tot misverstanden en wantrouwen.
- Tegenstrijdigheid. De ‘beschaafde politie’ combineert twee kanten van handhaving die in de publieke opinie als tegenstrijdig worden voorgesteld: soft en hard. Het combineren ervan kan ook worden uitgelegd als twijfel over een duidelijke koers.
- Slecht voor imago; het beeld van een weifelende politie is niet goed voor het instituut (ook al is dat beeld foutief).

Dit is geen puur theoretische exercitie. De mening dat de politie ‘te slap’ is en zich ‘te sociaal’ opstelt is allang niet meer alleen populair bij sommige media en in de politiek, maar wordt ook gehoord binnen de politie zelf en wordt de laatste jaren geuit door vooraanstaande politiewetenschappers (Van Reenen 2010; Hoogenboom 2009/2010; Tops 2010). Hier komt de opvatting naar voren dat de politie terug moet naar wat wordt gezien als haar eigenlijke taak, de uitoefening van het geweldsmonopolie. Daar hoort eerder *afschrikking* bij dan beschaving. In deze visie zijn goede manieren een luxe die de politie zich in de huidige tijd eigenlijk niet meer kan permitteren. Kunnen ze nog wel doorpakken? is de urgentere vraag.

Deze denkrichting speelt ook mee bij de grote organisatorische ombouw tot Nationale Politie, die in 2012 werd ingezet door de toenmalige Minister van Veiligheid Opstelten. Ze komt duidelijk naar voren in het nieuwe politie-uniform, dat inmiddels vrijwel overal is ingevoerd. Het oude model met de platte pet, het nieuwe met brede gele streep en baseballcap. Het nieuwe is strakker, sportiever, meer op fysieke actie gericht, en heeft een meer militaire uitstraling. Deze verandering is overigens in overleg met de agenten zelf doorgevoerd. Uit een enquête bleek de wens te bestaan naar “een actiepak dat meer gezag uitstraalt”.

Wat betekent dit nieuwe uiterlijk nu voor de goede manieren? In de politieopvatting die eraan ten grondslag ligt, bestaat er vooral een noodzakelijk verband tussen politie en geweldsuitoefening. Het verband met beschaving is hier slechts optioneel.

6 Zie Rood 2013, p. 46-47.

Het doel en de middelen

Geen noodzakelijk verband dus, tussen beschaving en politie. Of is dit toch niet het laatste woord? Om de derde vraag preciezer te kunnen beantwoorden, kies ik een andere benadering, die het *doel van de politie* centraal stelt. Bekende formuleringen luiden: “het bestrijden van criminaliteit” of “het tegengaan van geweld” – waarmee het doel eigenlijk negatief geformuleerd wordt. De positieve variant, “het bevorderen van veiligheid”, brengt ons bij nader inzien niet veel verder; want het abstracte begrip veiligheid betekent niet veel anders dan de afwezigheid van criminaliteit en geweld, waarmee we terug zijn bij de eerste formule.

40

Dit verandert als we het positieve doel anders beschrijven, analoog aan de beschrijving van politiewetenschapper Jan Nap (2010): de politie heeft als doel “*het bevorderen van het vrije, vreedzame samenleven*”. Dit is het soort zin dat een deur opengooit en een nieuw perspectief openlegt. De politie verschijnt niet meer als tegenhouder, maar als noodzakelijk helper op weg naar en ter behoud van een begerenswaardig doel, de vreedzame samenleving. Je kunt ook zeggen: ze verandert van een noodzakelijk kwaad in een noodzakelijk goed.

Opnieuw stellen we nu de vraag naar het verband: hoe verhouden de politiedoelen zich tot het thema van beschaving? Nog steeds lijkt er geen *dwingend* verband te bestaan met het praktiseren van goede manieren, niet bij het negatieve en zelfs niet bij het positieve doel. Dat wordt anders als we er de stem en de visie in betrekken van een politiek denker van midden vorige eeuw: de romancier en essayist Arthur Koestler, bekend geworden met de roman *Darkness at Noon*, uit 1941. Geïnspireerd op Stalins showprocessen van de jaren dertig neemt Koestler het langdurige verhoor en de veroordeling van een loyale communist als basis voor een reflectie op het thema van doel en middel. Op zijn laatste nacht, alleen in zijn cel, bedenkt hoofdpersoon Rubashov ineens waar alles fout is gegaan: bij het idee dat *het doel de middelen heiligt*. Ofwel: dat geweld gebruikt mag worden als het (revolutionaire) doel daar om vraagt. In enkele korte zinnen draait Koestler het beeld om: niet het doel heiligt de middelen, maar “alleen zuiverheid van middelen kan een doel rechtvaardigen” (Koestler 1940, p. 206, 207). Het zijn de middelen (de stijl van handelen, de manier waaróp) die het doel aangeven, het zichtbaar maken én zelfs rechtvaardigen. Met deze omdraaiing zou Koestler ingrijpende invloed hebben op het denken van Albert Camus en van schrijver/politicus Mario Vargas Llosa, beiden aanhangers van het idee dat de middelen het doel rechtvaardigen.

Vanuit deze visie wordt een *noodzakelijk* verband zichtbaar tussen de door de politie gebruikte middelen en haar (positieve) doel. Bij het *bevorderen van het vreedzaam samenleven* zijn beschaving en goede manieren volstrekt essentieel; ze geven aan waar je naar toe wilt, door het te belichamen. De politie geeft dan het goede voorbeeld om zo het doel zichtbaar te maken. Beschaving wordt ingezet om een beschaafde, namelijk geweldsarme, wereld dichterbij te brengen.

Daarmee kan de derde vraag in elk geval gedeeltelijk met ‘ja’ beantwoord worden. Ja, beschaving hoort noodzakelijk bij een politie die het vrije, vreedzame samenleven bevordert. Voor het negatieve doel, de bestrijding van de criminaliteit, blijft het een open vraag of dat beschaafd, onbeschaafd, dan wel in een tussenvorm dient te gebeuren.

De richting van de nationale politie

Maar, en daarmee ga ik afsluiten, welk doel wordt er nu in de praktijk nagestreefd? Door de huidige nationale politie? Laten we nog één keer kijken naar de uniformen, het oude en het nieuwe. Als we een beetje inzoomen wordt duidelijk wat het essentiële verschil is tussen oud en nieuw: dat is niet de baseballcap die de pet heeft vervangen, noch de modernere snit. Wat ontbreekt in het nieuwe uniform is het overhemd plus stropdas, dat de oude kleding typeerde. Bijzonder eigenlijk, een politie die een das draagt. Het is een symbool van net burgerschap, van ambtenarij ook – agenten *zijn* ambtenaren – en van betrouwbaarheid. Hieruit spreekt de ambitie naar een *beschaafd en burgerlijk* imago. Het weglaten ervan is al even opzettelijk een stap naar een ander imago.

Als je de beide bovenkanten van de uniformen nu afzet tegen de beide genoemde politiedoelen, dan hoort het bevorderen van het vreedzaam samenleven eerder bij de oude stropdas en de criminaliteitsbestrijding meer bij de nieuwe *battle dress*. (Let wel: we hebben het puur over de uiterlijke kant; ook de nationale politie kan in de praktijk nog steeds met beschaving optreden, het gaat hier alleen om de visuele uitstraling). In feite zou je *beide richtingen* goed kunnen gebruiken, óók visueel. Dat is echter niet het geval. In de realiteit bestaat er maar één uniform en is er duidelijk voor één kant gekozen. Het is niet meer dan een aanwijzing aan de uiterlijke kant, en toch lijkt het er op dat de Nationale Politie hier ook een inhoudelijke koerswijziging inzet. Ik hoop van harte dat ze daarmee het positieve politiedoel niet uit het oog verliest, maar ik ben er niet gerust op.

Jurriën Rood is filosoof, filmer en voormalig cabaretier. Hij deed uitgebreid onderzoek bij de Amsterdamse politie naar het straatgezag.

Literatuur

Hoogenboom, Bob, "Wat de politie doet", *Tijdschrift voor de politie*, mei 2009.

Hoogenboom, Bob, "Politiehervormingen blijven te lang uit" in: pamflet *De kogel moet door de kerk*, 2010.

Koestler, Arthur, *Darkness at Noon* New York: Penguin Books, 1940.

Nap, Jan, "Het goede handhaven; kern en ontwikkelingsperspectief" in: *De politie en haar opdracht*. Apeldoorn: Maklu, 2010.

Reenen, Piet van, "De tanden van de politie" in: *De politie en haar opdracht*. Apeldoorn: Maklu, 2010.

Rood, Jurriën, *Wat is er mis met gezag? – een nieuwe visie op autoriteit*. Rotterdam: Lemniscaat, 2013.

Tops, Pieter, *Gedrag & gezag*. Apeldoorn: Politieacademie, 2010.

Een minder zichtbare politie

Beatrijs Ritsema

“Meer blauw op straat” was jarenlang de kreet, waarmee populistische partijen inspeelden op de angst van de burger voor criminaliteit. Tegenwoordig zou “Meer geel-zwart op straat” de correcte formulering zijn, maar dat is een detail, want het achterliggende gevoel is onveranderd. In deze goed gereguleerde maatschappij is veiligheid de belangrijkste waarde geworden. Het gaat niet meer om de bestrijding van armoede of het nastreven van een hogere, gemiddelde levensstandaard, niet meer om de spreiding van macht, opleiding en inkomen, niet meer om verheffing van de onderklasse of meer rechtvaardigheid. Veiligheid is waar je de handen nog voor op elkaar krijgt.

Tegelijk is de maatschappij veiliger dan ooit tevoren. Hans Boutellier heeft in zijn boek *De veiligheidsutopie* (2002) erop gewezen dat hoe meer risico's worden uitgebannen, hoe banger mensen worden voor wat alsnog mis kan gaan. Dit zie je in de manier waarop kinderen worden opgevoed, in de toenemende trend om voor afwijkend weer een weeralarm, code oranje, code rood af te kondigen, in de onmiddellijke roep om het aanwijzen van een verantwoordelijke (lees: schuldige) wanneer er ergens iets mis gaat. Het is een psychologisch mechanisme dat samenhangt met een oudere bevolking. Als de gemiddelde leeftijd in een land laag ligt, bijvoorbeeld 21 jaar, maakt men zich collectief veel minder druk over risico's dan wanneer die gemiddelde leeftijd boven de veertig is, zoals in Nederland en veel Europese landen. Ik vermoed dat vergrijzing ook bijdraagt aan de afgenomen misdaadcijfers, zoals die onlangs werden gepubliceerd. Hoe ouder de gemiddelde leeftijd van een bevolking, hoe minder mensen crimineel gedrag vertonen.

Politie en veiligheid

De belangrijkste taak van de politie is om de veiligheid van burgers te bewaken. Tot het ergste wat een mens kan overkomen hoort immers wanneer hij fysiek te na wordt gekomen (in elkaar geslagen, overvallen, verwond, verkracht of ver-

moord) of wanneer zijn geld of bezittingen worden ingepikt. Toch maakt het bestrijden van fysieke agressie en diefstal niet het grootste deel van de politiewerkzaamheden uit. De meeste tijd gaat zitten in het handhaven van en onderzoek doen naar veel minder opzienbarende veiligheidsregels: het bekeuren van verkeersovertredingen, dronken automobilisten, burengerucht, drugshandel, milieuverordeningen, belastingfraude en internetcriminaliteit.

Dit zijn ook zeker zaken die niet verwaarloosd moeten worden. Als er een regel bestaat dat fietsers 's nachts met licht moeten rijden, moet de politie dit ook controleren en bekeuren, anders rijdt straks iedereen zonder licht en worden er meer fietsers doodgereden. Het pijnlijke is dat de standaardreactie van mensen die een bekeuring krijgen vanwege bumper kleven of wild plassen vaak is: "Heb je niets beters te doen? Ga boeven vangen!" Heel vaak hebben die mensen op een partij gestemd die meer blauw op straat wil, maar als ze zelf de wet overtreden, vinden ze het optreden van de politie ineens overbodig.

Een terechtwijzing valt nu eenmaal zelden of nooit goed in deze maatschappij. De eerste instinctieve reactie van iemand die terecht wordt gewezen is om de kritiek van zich af te gooien. De algemeen menselijke behoefte aan zelfrechtvaardiging kan eigenlijk niet worden overschat.

Politie en burger

Dit maakt de omgang met burgers er niet eenvoudiger op voor de politie. Complicerende factor is dat politie-burgercontacten bijna altijd koude contacten zijn, dat wil zeggen: betrokkenen kennen elkaar niet en de politie komt niet met een aangename boodschap, maar met iets vervelends. De politie heeft de facto het geweldsmonopolie, maar geniet niet meer die vanzelfsprekende autoriteit uit de tijd van voor de grote democratisering in de jaren zestig. De bullebak spelen is niet toereikend. Niet alleen kunnen agenten vierkant uitgelachen worden, kans is groot dat het incident of het conflict escaleert. Maar met zoete broodjes bakken komen ze er ook niet.

Idealiter is de houding tegenover het publiek er een van bureaucratische zakelijkheid (dit is overtreding X en dat kost u bedrag Y aan boete), gecombineerd met een met-mij-valt-niet-te-spotten mentaliteit. Rustig, beleefd, niet autoritair maar autoritair. Emoties van burgers moeten niet met emoties worden beantwoord, maar met op de situatie toegesneden communicatieve vaardigheden. Alleen dan kan de politie zich zodanig meester over de situatie betonen dat het niet in het hoofd van de burger opkomt om ertegen in te gaan. Doordat agenten spitsroeden moeten lopen tussen bullebak en slapjanus raken ze zelf ook gestrest. Een mogelijke oplossing voor de overmaat aan koude contacten met een onbekend publiek is om in een buurt of in het uitgaansleven veel warme

contacten te hebben. Bijvoorbeeld met caféuitbaters, portiers, taxichauffeurs en andere *regulars*. Politieagenten met veel warme contacten weten meer van de ins en outs van hun werkterrein, staan minder alleen tegenover publiek dat over de rooie gaat en kunnen vaker rekenen op hulp.

Politie en massa

Als politieagenten individueel of met collega's opereren tegenover een massa, gaan er vaak dingen mis. Bij opstootjes of massa's mensen met teveel drank en drugs gaan bij het publiek de remmen los en betreft men het ingrijpen van de politie op z'n eergevoel. De politie werkt dan als een rode lap op een stier. Het publiek gaat provoceren en de zaak escaleert. Elke Oudjaarsnacht weer wordt ditzelfde toneelstukje opgevoerd.

Vaak is het onvermijdelijk. Je weet van tevoren dat het met Oud & Nieuw matten op straat en brandstichting wordt, dus er moet politie paraat zijn. Maar soms zijn de risico-inschattingen groter dan de werkelijkheid. Dit is heel ingewikkeld. Wanneer je bepaalde situaties van agressie en vandalisme wil vermijden en uit voorzorg een hoog niveau van parate politie hanteert (bijvoorbeeld bij voetbalwedstrijden), krijg je nooit de kans om te zien wat er gebeurt wanneer je die voorzorgsmaatregelen niet treft.

Afgelopen zomer gebeurde dat toch een keer bij toeval. De politie had stakingen afgekondigd, waardoor bepaalde voetbalwedstrijden niet door konden gaan. Een aantal burgemeesters besloot, in samenwerking met supportersverenigingen, toen om de wedstrijden toch te laten spelen, en er waren geen incidenten!

Er hoeft dus niet altijd een politiemacht op de been gebracht te worden om zo'n voetbalwedstrijd zonder agressie van de supporters te laten verlopen. Misschien hoeft er ook niet altijd een politieauto mee, als er ergens een ambulance bij wordt geroepen. Die politiebegeleiding (de beslissing wordt genomen bij het alarmnummer 112) heeft een voorzorgfunctie – om ambulancepersoneel te beschermen tegen mogelijk geweld van betrokkenen of omstanders. Maar de aanwezigheid van de politie draagt zelf ook bij aan een explosieve sfeer. In de NRC stond van de zomer een opiniestuk, geschreven door G. Geltner, die een jongeman op straat had aangetroffen in bewusteloze toestand. De ambulance werd gebeld met in het kielzog de politie. De jongen, geen slachtoffer van geweld maar waarschijnlijk een gevalletje alcoholmisbruik, kwam weer bij z'n positieven, de ambulance reed weg, waarna de politie zijn identiteitsgegevens vroeg. De jongen weigerde, had-ie niet bij zich, waarop hij door de agenten in de boeien werd geslagen en weggevoerd. Maar wat had de politie daar in de eerste plaats te zoeken? Zonder politie was dit incident beter afgelopen.

Politie en preventie

Meer blauw op straat helpt niet om misdaad te voorkomen. Als preventieve maatregel is dit ineffectief, omdat elke crimineel die iets van plan is, natuurlijk rustig afwacht tot de kust vrij is. Ook op het algemene, wazige veiligheidsgevoel van burgers werkt overmatig zichtbare politie contraproductief. Zoals je in buurten met borden *'This is a drugsfree community!'* of scholen met detectiepoortjes voor wapens, zeker weet dat hier de drugshandel floreert en dat daar de leerlingen messen meenemen, zo wordt de eerbare en minder eerbare burger bij het zicht op veel politie erop geattendeerd dat er hier waarschijnlijk van alles aan de hand is of tenminste dreigt te gebeuren.

46

Een van de gevolgen van preventie is dan dat precies datgene wat voorkomen moet worden (ordeverstoring, geweld, agressie) in de hand wordt gewerkt. Vooral als er massa's mee gemoeid zijn. De politie zit in grote financiële problemen. De mega reorganisatie slokt al het geld op. In een situatie van krimpende middelen verdient de reagerende functie van de politie een grotere prioriteit dan de preventieve.

De burger is gebaat bij een toegankelijke politie om een beroep op te doen als de wet is overtreden. De politie moet zelf steekproefsgewijs de wet controleren en handhaven. Ook het belang van researchwerkzaamheden kan niet genoeg worden onderstreept. Tegenover burgers moet de politie zich beleefd en zakelijk gedragen. Tegenover wetsovertreders moet de politie zich ook beleefd en zakelijk gedragen, met altijd de dreiging van geweld achter de hand. Het inzetten van een massale politiemacht heeft alleen zin, wanneer massale onlusten of oproer zich daadwerkelijk voordoen. Ter preventie werkt het niet.

Beatrijs Ritsema is sociaal psycholoog, schrijver en columnist (o.a. Trouw). De laatste jaren werpt ze zich op als etiquettedeskundige.

Column

Gooi het eruit!?

Laura van Dolron

Ik kom te laat binnen, zie een scherm met twee mensen met jaren tachtig kapsels. Ik ben bang dat te laat komen hufterig is. Ik hoop dat de boodschap is dat er in de jaren 80 veel hufters waren en nu niet meer. Helaas dat is niet zo, de samenleving is verhufterd. Dat wist ik wel maar even had ik goeie hoop. Hufter vind ik een mooi en lief woord. Mijn opa zou het gebruikt hebben voor een vriendje van de lagere school dat een knikker had gestolen van hem. *Hun* en *Ons* ... wordt er steeds gezegd, jeetje, weer jaren 80 kapsels, hufters zijn *Zij* niet *Wij*. De hufter neemt de publieke ruimte in beslag. Ik zat vandaag bij een meisje in de trein, ik was de hufter want ik was aan het bellen ... vrij luid. Ik zou in een synagoge optreden, maar ze willen me niet hebben omdat ik ooit een pro-palestijn heb *gespeeld*. Ik mocht misschien wel komen als ik maar niets zei over politiek. Ik maak me druk en val de rest van de mensen lastig, het meisje stapt uit en zegt: "Je moet mensen nooit maar dan ook nooit laten vertellen wat je wel of niet mag zeggen." De meneer met de dia's spreekt over *Wij*. Ik ben halverwege ingevallen dus voel me nog geen onderdeel van de *Wij*. Ik zit op de grond ik draag een spijkerbroek met wat kindervoeding erop en ik kwam te laat. Ik ben de hufter, ik wil sorry zeggen namens de hufter. Ik heb geen jaren tachtig kapsel ... en geen trainingspak. "Typisch een hufter", zegt de meneer. Ik vind het een beetje eng. Het voelt als roddelen. Daar houd ik niet van om het over mensen te hebben die er niet zijn. Het hufter systeem wordt geactiveerd bij mij. Ik vraag me af of de spreker een hufter is, en er daarom zo mee bezig is, en vind dat zeer hufterig van mijzelf. Ik denk aan het meisje dat zo maar in de trein mij een hart onder de riem stak, terwijl ze ook had kunnen zeggen: "Doe eens niet zo hufterig, val ons niet lastig met je gebel!" Wat er werkt tegen hufters ... beseffen dat ze niet bestaan, dat ze ongelukkig zijn, dat ze net een baby hebben, dat ze misschien bang zijn, waardoor wij bang worden voor hen, waardoor hun angst weer groeit waardoor ze onbeleefd worden waardoor wij onbeleefd worden en wij net zo goed een hufter zijn. De spreker zegt terwijl ik dit schijf hetzelfde. Fijn ik voel me samen. Niet in anti-hufterigheid maar in denken over

wat wij zijn en doen, en hoe wij een wereld kunnen maken waarin hufterigheid geminimaliseerd wordt. Door op hufters te letten word je meer een hufter, dat denk ik ook, maar we zijn het nu aan het doen. We moeten op de lieve meisjes letten die zeggen in de trein dat we *niemand* maar dan ook niemand ons moeten laten vertellen wat we wel of niet mogen zeggen. Achter de schermen gebeurt er zo veel goeds, maar wat er goed gaat zien we niet. We vervelen ons, omdat alles zo goed werkt. Ik fiets wel eens op de stoep ... Ik vind het moeilijk om hier te zijn. Ik wil de morele gastheer zijn. Ik wil de hele ruimte en laten zien dat het anders kan, dat het wel kan, dat liefde bestaat. Paul de Leeuw kleineert de hufters, en maakt ze kwetsbaar, door ze te kleineren wordt er gezegd. Dat is niet waar, denk ik, mensen kleineren maakt ze niet kwetsbaar maar maakt ze weerbaar. Ik denk dat mensen pas kwetsbaar worden als ze zich veilig voelen, en dat mensen met zelfhaat zich aangetrokken voelen door Paul de Leeuw omdat hij ze kleineert en dat hufters misschien wel mensen met zelfhaat zijn, en dat Paul de Leeuw heel onzeker is, zo onzeker dat hij zich alleen veilig voelt bij mensen die geen kritische vragen zullen stellen, en die als ze dat toch doen accepteren dat hij die vraag heel hard, heeeel hard weglacht. Paul de Leeuw doet me denken aan de presentatrice van *Boer zoekt vrouw*, Yvon Jaspers en die doet me weer denken aan kindertjes op de lagere school die zich expres omringden met wat sneue kinderen om er zelf lekker goed bij af te steken.

Ik ben geen grote beer. Ik ben een beer als de andere beren. Wij zijn geen grote en kleine beren. Ik heb zelf heel veel aan boedhisme dat mij vertelt dat elke mens die ik tegenkom een kans is om mijn geduld te oefenen. Iedereen die mij op de zenuwen werkt bedanken omdat hij mij en mijn fantasie een kans geeft om te oefenen. Hufterigheid ... nu ben ik het woord wel zat, ervoor in de plaats komt beleefdheid, ook een pittige. Ik denk aan Eichmann die zich de hele rechtszaak tegen hem geen enkel moment schaamde, behalve toen hij niet ging staan toen de rechter binnen kwam. Ik wil zo graag dat de Boeddha hier even is, met zijn lach, met zijn zo duidelijke boodschap dat alles wat er in ons is alles is wat wij om ons heen zien. Hoe meer hufters wij zien hoe meer hufter wij zijn. Wij kunnen de wereld mooier maken door haar schoonheid te zien, daarmee groeit zij.

Ik zal proberen wat schoonheid te geven om ons richting te geven. Om de wereld mooier te maken door te zien dat zij prachtig is.

Er is geen verschil tussen mij en de wereld, ik ben de wereld en de wereld is mij. Ik moet de wereld behandelen zoals ik zelf behandeld wil worden. Ik moet voeden in de wereld wat ik zoek in mijzelf. En mild zijn, mild tegenover de ander omdat ik alles wat ik in hem zie ook zelf ben; anders had ik het niet herkend.

Beleefdheid is volgens mij een soort pauze van authenticiteit, heerlijk even niet hoeven denken wat vind ik, wie ben ik, wat wil ik ... hoe verhoud ik me tot deze persoon, hoe druk ik me uit op mijn eigen Laura-achtige manier; maar even een code hebben, iets dat bedacht is voor mij, niet door mij, waarmee ik kan laten zien dat ik om de ander geef.

Met mij valt niet te spotten mentaliteit, die heb ik niet. Ik heb een “jullie zijn allemaal mijn vrienden, ik vertrouw jullie, waardoor jullie te vertrouwen blijken te zijn.”

Ik heb een “ik vind jullie lief dus waarom zou je met me willen spotten”-mentaliteit. Ik weet niet of een agent zich dat kan veroorloven maar toch denk ik dat het werkt.

We beginnen met het forum ... gezellig iedereen zit naast elkaar in wat blauw licht waardoor we er allemaal een beetje ongezond uitzien. Mensen kunnen dingen kwijt op internet, waardoor ze op andere fronten minder gewelddadig worden, ik denk dat het niet zo werkt ... en daar heb ik een tekst over ... Die ga ik nu doen!!!

En dan komt Jan met de pet opeens oplopen en die zegt: “Ja maar het is wel goed hoor, dat het er sinds Wilders allemaal een keertje uit komt. Het wordt wel gezegd. Eigenlijk sinds Pim Fortuyn is het goed dat het gezegd wordt. Want het zat er natuurlijk al jaren, dat probleem met de moslims en de vluchtelingen en zo ... Maar niemand durfde het erover te hebben uit angst om politiek incorrect te zijn. Dus het is wel goed dat het eruit komt nu!! Dat het gezegd wordt, zoals het is!”

En ik zeg “Tsja, we hebben het hier over hufters, maar we praten liever *over* ze dan *met* ze. Dus jij bent niet echt uitgenodigd ...” “Oh oh”, zegt Jan met de pet, “dan heb ik niets gezegd”. “Ja, maar dat is het probleem. Als het er allemaal lekker uit komt, dan kun je niet meer terug; dus nu ligt jouw luie mening hier te spartelen op de grond. En dat is eigenlijk ook wel goed want dan kan ik reageren.”

Mensen die leven in verschrikkelijke omstandigheden maar geloven dat het beter wordt zijn gelukkiger dan mensen die leven in geweldige omstandigheden maar vrezen dat het slechter wordt.

Dat het er allemaal eens uit komt. Dat vind jij goed? Wat ik niet begrijp is dat mensen opeens besloten hebben dat het al jaren niet goed zat tussen de moslims en ons, maar dat we het daar niet over durfden te hebben uit angst om politiek incorrect te zijn. Wat een onzin.

Alsof Jan met de pet en mensen ooit bang zijn geweest voor politiek links. Het speelde gewoon niet. Mensen die nu over moslims schreeuwen, schreeuwden toen gewoon over andere dingen. Waren met andere schijngevaaren bezig om hun eigen onvermogen op te projecteren ... Het millennium bijvoorbeeld, heel gevaarlijk. Of de kernbom. Of Sars ...

Sars heeft aan 774 mensen het leven gekost, we hebben er 37 miljoen dollar aan uitgegeven. Met dat geld had tuberculose de wereld uit geholpen kunnen worden.

Dat kwam er toen allemaal lekker uit. Of de promoties die we misliepen. Of ons huwelijk dat misliep ... dat zat er toen allemaal en dat kwam er toen "lekker" uit. Er zit heel veel in ons en mensen willen er iets uit laten, gaan dan op zoek, en vinden een hoofdvoddendoek. Het ontstond toen er iets uit moest. Wij willen ons van iets bevrijden. Waarschijnlijk van schuld of zelfhaat of angst voor de dood.

En als het er al zat, laat het lekker zitten. Er zit zo veel in ons. Laat het lekker zitten, zeg. Als ik alles wat er in mij zit eruit laat dan zijn we nog niet jarig, en ook echt nog *lang* niet klaar. Ik heb net in de kleedkamer even in de spiegel gekeken of ik mijn schaamhaar wel geschoren had, mocht er iemand in de zaal zitten waar ik mee naar bed wil vandaag. Dat ga ik er toch niet lekker uit laten ... ook al zitten mijn ouders vandaag een keer niet in de zaal. Kots, stront, angst, frustratie ... het zit er allemaal in. Vinden jullie het goed als ik het er even niet uitlaat? Ik ben heel blij dat jullie hetzelfde doen ...

Die cultus van gooi het er allemaal uit, lekker openhartig, lekker luid en lekker assertief. Gooi het eruit!

Het zit er niet. Het zijn de woorden. De taal die maakt dat het bestaat. Houd het voor jezelf, deal ermee ... Slik het soms ook weg. Sinds wanneer moet je alles wat je voelt echt zeggen? En hoeveel huwelijken zouden er sneuvelen als we dat ook echt zouden doen?

Het is niet bevrijdend om al je lelijkheid eruit te laten. Daar word je hartstikke lelijk van. Het zou bevrijdend geweest zijn om het bij je te houden. Om je mond te houden. Om je niet aan te stellen ... Om stil te blijven zitten ook al kolkt het in jouw hart. Blijf zitten en kijk. Kijk naar je woede, je angst, je onvermogen en je onbehouwenheid. Kijk ernaar met een lichte walging ... Of nee doe maar liefde. En door er rustig en geduldig naar te kijken zie je hoe elk gevoel voorbij drijft als een wolkje voor de zon. Je ziet hoe het voorbij gaat als je je aandacht erop richt. Als je het de wereld in slingert dan bestaat het. Ben je het niet kwijt maar rijk. Houd het bij je alsjeblieft. Het is niets. Het verdwijnt. Het lost op. Wees geduldig. Wees verlegen alsjeblieft. Is er hier iemand in de zaal die verlegen is?

Iedereen? Dan zijn jullie ons laatste sprankje hoop.

Verlegen mensen: verenigt u, en bevrijdt ons van het gelul. Het gebrul, het gebrabbel en het geschreeuw.

In deze wereld vol weerbaarheid en authentieke consumptieschappen verwacht ik alleen van de verlegenen nog iets. En natuurlijk van jullie broeders, de depressieven. Is er iemand in de zaal die depressief is? Iedereen. Dan heb ik van jullie ook nog wel wat verwachtingen.

In Engeland is een onderzoek gedaan waarbij mensen elektrische schokken moesten toedienen aan andere mensen. Die andere mensen zaten in een andere kamer. Die andere mensen zaten er niet. Maar dat wisten die mensen niet. En er stonden allemaal wetenschappers omheen met lange witte jassen die zeiden

“dat het goed was”. En al die mensen hebben schokken uitgedeeld waarmee ze die anderen in die kamer niet alleen gedood zouden hebben maar ook helemaal verkoold. Allemaal deden ze het, behalve ... de depressieven. Die zaten daar met hun hand op die knop en die dachten: “Fuck you, met je lange witte jas.”

Daarom geloof ik ook in de depressieven maar vooral dus in de verlegenen. Maar het probleem met jullie is, dat jullie eigenlijk zwijgen in alle talen. En dan zegt iemand, de meest verlegen persoon in de zaal, heel zacht: “Maar dat is ook precies onze essentie.” En ik zeg: “Wat?” En hij zegt: “Dat is ook precies onze essentie.” En ik zeg: “Ja, dan is dus alle hoop verloren. De mensen die zwijgen zijn de mensen waar wij naar zouden moeten luisteren. Maar ja, wij kunnen niet tegen de stilte. Dus verliezen we ons in gelul en gebrul en gebrabbel en geschreeuw.” En dan val ik stil. Want dan komt het einde. En het einde is een stilte. Eigenlijk ben ik dus nu al stil, maar ik praat er nog even doorheen omdat ik jullie wat informatie moet geven. Jullie doen namelijk mee in het einde. En dan moet je niet schrikken want ik ga jullie iets vragen wat elk publiek kan hoe verlegen ze ook zijn. Ik wil jullie eerst vragen om deel te nemen aan de stilte. Oh, jullie zijn al begonnen. En dan wil ik jullie vragen naar de stilte te luisteren. En als je denkt. “Ja, nu heb ik hem gehoord. Nu ga ik een beetje tegen verveling aanzitten.” Dan wil ik jullie vragen iets te doen. Wat ook elk publiek dat ik ooit ontmoet heb, kan. Dan wil ik jullie vragen te klappen. En dan gaat er straks iemand als eerste klappen. En dat is een zware taak. En dan wil ik de rest van het publiek vragen om dan niet te kijken naar die persoon van: “Oh, nu al? Ik was er nog lang niet”. Nee. Dit is een meditatie op de stilte. En op de stilte, die soms korter duurt dan je dacht maar toch de moeite waard is.

Publiek zwijgt. Iemand pakt eventueel de hand van de actrice. Publiek applaudisseert.

Laura van Dolron is theatermaker en regisseur.

Minima Philosophica: De zaak van Sinterklaas (2)

Aspha Bijnaar en Cees Maris

Zie ginds komt de stoomboot ...

Sinterklaas komt er weer aan, met Zwarte Piet in zijn kielzog. *Zijn knecht staat te lachten en roept ons reeds toe/Wie zoet is krijgt lekkers, wie stout is de roe!* Op 14 november stuiten ze bij hun landelijke intocht in Meppel op een demonstratie van de actiegroep *Kick Out Zwarte Piet*. Die eist “een zichtbare verandering van de racistische figuur Zwarte Piet”. De verhitte discussie waarover we vorig jaar in F&P schreven, laait dus weer op.¹ Hoogste tijd voor een update.

Wat is in de tussentijd gebeurd? Op 3 juli 2014 had de Amsterdamse rechtbank geoordeeld dat Zwarte Piet een racistisch karakter heeft. Daarom moest burgemeester Van der Laan zijn vergunningverlening voor de Sinterklaasintocht heroverwegen.² Maar op 12 november 2014 werd die uitspraak in hoger beroep vernietigd door de Raad van State: de burgemeester mag publieke uitingen niet beoordelen op hun inhoud.³ Zo kreeg Zwarte Piet alsnog vrij spel.

Intussen had Van der Laan wel initiatieven genomen om het Zwartepietconflict te pacificeren. Hij kondigde aan dat de negroïde Zwarte Piet in de komende vier jaar geleidelijk verandert in een ‘schoorsteenpiet’ met roetvegen. Tijdens de intocht in Amsterdam doken al roetpieten op. Het Sinterklaasjournaal toonde op NPO 3 naast zwarte ook donkerbruine en witte Pieten.

1 Aspha Bijnaar en Cees Maris: “Zwart als roet. Zwarte Piet in de liberale rechtsstaat”, *Filosofie & Praktijk*, jaargang 35 (2014) nr 3, p. 5-22. Dit essay bouwt ook voort op ons eerdere artikel “De zaak van Sinterklaas: Zwarte Piet staat terecht”, te verschijnen in het *Caribisch Juristenblad*.

2 Rechtbank Amsterdam 3.7.2014, zaaknummer AMS 13/6350.

3 Raad van State, Afdeling Bestuursrechtspraak, 201406757/1/A3, 12 november 2014.

Maar in de meeste gemeenten behield Piet zijn donkere kleur, pruik en gestifte lippen. Volgens enquêtes is de overgrote meerderheid van de Nederlanders het daarmee eens. Het Centrum voor Volkscultuur en Immaterieel Erfgoed plaatste het Sinterklaasfeest met inbegrip van de zwarte knecht op de Nationale Inventaris Immaterieel Cultureel Erfgoed. Geert Wilders kondigde namens de PVV een voorstel aan tot een ‘Zwartepietenwet’: als de overheid een rol speelt bij Sinterklaasevenementen, moet ze de zwartheid van Zwarte Piet garanderen en de traditionele Sinterklaasliedjes handhaven. Bij wijze van Memorie van Toelichting stelde Wilders dat zijn wetsvoorstel de Nederlandse cultuur wil beschermen.

Daar staat tegenover dat het College voor de Rechten van de Mens op 4 november 2014 inging tegen de morele meerderheid: de knecht van Sinterklaas vertoont racistische trekken, die niet thuishoren op Nederlandse scholen.⁴ Deze afwijzing van Zwarte Piet werd op 28 augustus 2015 ondersteund door het periodieke rapport van de VN-Commissie voor de Uitbanning van Rassendiscriminatie over de uitvoering van het internationale verdrag tegen rassendiscriminatie in Nederland.⁵ De Commissie stelde bezorgd vast dat *“de manier waarop Zwarte Piet wordt uitgebeeld soms negatieve stereotypen van mensen van Afrikaanse afkomst weerspiegelt; veel mensen van Afrikaanse afkomst ervaren dit als een overblijfsel van de slavernij, wat de waarde en zelfachting van kinderen en volwassenen met een Afrikaanse afkomst schaadt.”*

De Nederlandse overheid moet ervoor zorgen dat Zwarte Piet verandert, want *“het feit dat een traditie diep geworteld is, kan discriminatie en het gebruik van stereotypen niet rechtvaardigen”*. Meer in het algemeen drong de VN-commissie aan op een nationaal actieplan tegen rassendiscriminatie.

In reactie op het VN-rapport herhaalde onze minister-president Mark Rutte nog eens dat hij geen taak voor zichzelf of de overheid ziet om het uiterlijk van Zwarte Piet aan te passen. *“Zwarte Piet is geen staatsaangelegenheid.”* Hij vervolgde: *“Hoed je voor een land waar de staat bepaalt hoe een volkstraditie eruit ziet. Dat lijkt me echt iets voor het volk”*. Rutte onderstreepte dat hij het *“niet zo belangrijk vindt”* hoe *“het ventje eruit ziet”*.

Instellingen in het maatschappelijke middenveld reageren verdeeld. Hoe moet Piet er tijdens het komende Sinterklaasfeest uitzien? Overeenkomstig zijn nieuwe luxueuze imago vervangt De Bijenkorf zijn Zwarte Pieten door Pieten met een gouden huidskleur. Albert Hein blijft daarentegen trouw aan Zwarte Piet, want die is, hoe je het ook wendt of keert, onderdeel van de Sinterklaascultuur.

4 Commissie voor de Rechten van de Mens, Oordeel 2014-131, 4 november 2014, dossiernummer 2014-0203.

5 Committee on the Elimination of Racial Discrimination, *Concluding observations on the nineteenth to twenty-first periodic reports of the Netherlands*, 28 August 2015.

In het onderwijs heerst eenzelfde verdeeldheid. Op de openbare en christelijke basisscholen in Den Haag is alleen nog plaats voor een neutrale Piet: weg met die domme knecht met zijn zwarte huidskleur, kroeshaar en grote gouden oorkingen! Ook volgens de Stichting openbaar Primair Onderwijs Utrecht “*is voor Zwarte Piet of andere kwetsende negatieve stereotyperingen geen plaats in het Sinterklaasfeest op onze scholen*”. Maar de Katholieke Scholenstichting Utrecht laat haar scholen vrij. Scholen buiten de Randstaat zijn veel minder geneigd tot verandering.

Wat nu ...?

54

In het politieke debat over de rol van de staat in de zaak van Sinterklaas doemen drie posities op. Antipietactivisten eisen dat de overheid Zwarte Piet verbiedt wegens zijn racistische karakter.⁶ Wilders (PVV) betreft de nationalistische stelling dat de overheid de volstrekt onschuldige Zwartepiettraditie juist moet beschermen als typisch Nederlands cultureel erfgoed. Premier Rutte (VVD) bepleit algehele staatsonthouding: Zwarte Piet is geen regeringszaak. Hoe zou een moderne liberaal hierover denken?

Zoals we vorig jaar betoogden heeft de overheid hier wel degelijk een taak, in tegenstelling tot wat Rutte beweert. In tegenstelling tot wat Wilders beweert, is die taak niet de meerderheidscultuur te beschermen tegen een kritische minderheid.⁷ In tegenstelling tot wat radicale antipietactivisten beweren, is die taak evenmin Zwarte Piet te verbieden teneinde een minderheid te beschermen tegen discriminerende uitingen vanuit de meerderheidscultuur. Welke taak heeft de overheid dan wel, en waarom?

Zwarte Piet heeft een gemengde afkomst, maar hij is onmiskenbaar besmet met een racistisch verleden (zie ons vorige artikel). Niet dat alle zwartepietaanhangers bewuste racisten zijn: voor de gemiddelde Hollandse inboorling kan het een onschuldige traditie lijken. Maar nationale tradities kunnen bij nader inzien doortrokken zijn van aloude vooroordelen, in het geval van Zwarte Piet van stereotypen van ‘negers’ die samenhangen met het Nederlandse slavernijverleden. Dat kan uiterst kwetsend zijn voor de afstammelingen van de slaven en andere zwarten.

Dit is echter onvoldoende reden om Zwarte Piet te verbieden. Volgens het liberale schadebeginsel moet de staat wel optreden tegen discriminerende han-

6 Een neutrale Piet mag natuurlijk wel.

7 Een neutrale overheid kan kwetsbare cultuurgoederen (zoals Draaksteken in het Limburgse Beesel) beschermen tegen teloorgang wanneer de markt tekortschiet, maar ze mag het gebruik ervan niet afdwingen.

delingen; maar discriminerende *uitingen* kunnen diepe symbolische aanstoot geven zonder dat ze schade veroorzaken, in de zin dat ze de basisrechten van de slachtoffers schenden. Je kunt zulke uitingen beter bestrijden met tegenargumenten dan met een verbod. Bovendien kun je alleen in een open discussie uitmaken of een onderscheid ongerechtvaardigd is. Kortom, uitingsvrijheid gaat hier voor het discriminatieverbod. Maar het getuigt wel van burgerfatsoen om discriminerende uitingen in te slikken.

De Raad van State heeft de uitspraak van de Rechtbank dus terecht vernietigd, maar dan op juridische gronden die volgen uit de grondwettelijke uitingsvrijheid en scheiding der machten. De Rechtbank was uitgegaan van een uitspraak van het Europese Hof van de Rechten van de Mens die eist dat de staat maatregelen neemt tegen negatieve stereotypering. Maar de Rechtbank had deze uitspraak verkeerd uitgelegd door die taak bij de *burgemeester* te leggen: daarom moest Van der Laan bij het verlenen van de evenementenvergunning meewegen dat Zwarte Piet racistische trekken vertoont. Die interpretatie is onjuist, betoogde de Raad van State, want volgens het Nederlandse recht komt deze bevoegdheid exclusief toe aan de strafrechter: die kan discriminerende uitingen achteraf bestraffen. Hiermee voldoet ons recht aan de eis van het Europese Hof. De Grondwet verzet zich daarentegen tegen *voorafgaande inhoudelijke* toetsing van uitingen (en vergaderingen en betogingen), op goede gronden: om staatscensuur tegen te gaan. Een bestuursorgaan mag een evenementenvergunning dan ook uitsluitend weigeren om wanordelijkheden te voorkomen, niet om inhoudelijke redenen. Van der Laan heeft zijn vergunning voor de intocht van Sinterklaas dus terecht verleend, concludeerde de Raad van State.⁸

Zwarte Piet is een overheidszaak

De conclusie dat overheidsbestuurders zich terughoudend moeten opstellen tegenover expressieve evenementen als het Sinterklaasfeest, betekent echter niet dat de overheid helemaal geen taak heeft. Burgemeester Van der Laan gaat immers veel verder dan het verlenen van een evenementenvergunning. Hij speelt als burgervader zelf ook een actieve rol in het evenement, zoals bij de ontvangst van Sint en Piet in de stad. Dit is strijdig met het ideaal van de neutrale staat: de overheid handelt namens alle burgers, en moet zich dus verre houden van discriminerende uitingen. Daarom kunnen overheidsvertegenwoordigers wel deelne-

8 Zoals we in ons eerdere artikel betogen, kan Zwarte Piet ook niet achteraf voor de strafrechter worden gesleept. Ten eerste zijn de relevante delictsom beschrijvingen van art. 137 van het Wetboek van Strafrecht niet op hem van toepassing. Bovendien is een strafrechtelijk verbod van discriminerende uitingen strijdig met het schadebeginsel.

men aan de Sinterklaasviering, maar alleen op voorwaarde dat Piet een neutrale gedaante aanneemt. Iets dergelijks geldt voor overheidsinstellingen als openbare scholen, gemeentehuizen en ministeries: Zwarte Pieten horen daar niet thuis. Kortom, in haar eigen sfeer moet de overheid zelf het goede voorbeeld geven door Piet te neutraliseren.

De uitspraak van het College voor de Rechten van de Mens van 4 november 2014 dat Zwarte Piet van school moet worden gestuurd, is dan ook terecht. Wat was het geval? Een moeder had geklaagd over de verschijning van Zwarte Piet op een openbare school. Haar twee kinderen, donkerder dan gemiddeld, zouden daardoor worden blootgesteld aan een racistische karikatuur. Hieruit volgde als rechtsvraag: maakt een school die Zwarte Piet toelaat bij de Sinterklaasviering, een verboden onderscheid op grond van ras – één van de discriminatiegronden van artikel 7 van de Algemene Wet Gelijke Behandeling?

Ja, oordeelde het College, want genoemd artikel legt de school een positieve plicht op om haar leerlingen een discriminatievrije onderwijsomgeving te bieden. Zwarte Piet maakt daar inbreuk op: “Verweerster geeft Zwarte Piet vorm in lijn met de landelijke Zwarte Piet. Die Zwarte Piet heeft een donkere huidskleur, heeft kroeshaar, is de knecht van een witte Sinterklaas en gedraagt zich soms dom. Deze combinatie draagt bij aan het beeld dat mensen met een donkere huidskleur ondergeschikt en dom zijn.”

Anderzijds onderkende het College dat het schoolbestuur moet werken in een maatschappelijke omgeving waar de discussie over Zwarte Piet hoog oploopt. In dit licht had het bestuur in 2014 voldoende pogingen ondernomen om de school in een discriminatievrije richting te sturen, besloot het College. Maar vanaf 2015 moet het ervoor zorgen dat Piet zich bevrijdt van elk negatief stereotype.

Dat moment is nu aangebroken. Idealiter zou hetzelfde moeten gelden voor alle publieke instellingen, maar dat lijkt politiek onhaalbaar. Toch zal de neutralisering van Piet naar onze inschatting maar een kwestie van jaren zijn. Het is verbazingwekkend hoe het decennia-oude Zwartepietdebat ineens in een stroomversnelling is geraakt. Onder invloed van een combinatie van uitingsvrijheid en groeiende morele gevoeligheid voor het slavernijverleden buigt de Nederlandse overheid opvallend soepel mee met de kritiek. Ga zo voort.

Dr. A.E. Bijnaar is wetenschappelijk onderzoeker bij het Nationaal Instituut voor het Nederlands Slavernijverleden en Erfenis. Prof. dr. C.W. Maris is emeritus hoogleraar rechtsfilosofie aan de UvA.

McMahans militaire ethiek en de morele status van niet-paradigmatische strijders

Carl Ceulemans

De traditionele militaire ethiek, zoals we die vooral terugvinden in de theorie van de rechtvaardige oorlog (hierna afgekort als TRO), heeft in essentie tot doel om handelingsindicaties te verschaffen met betrekking tot drie kernvragen: (1) *wanneer* is het toegestaan om een beroep te doen op militair geweld? (de *jus ad bellum*-vraag), (2) op welke wijze moet geweld gehanteerd worden *tijdens* de vijandelijkheden? (de *jus in bello*-vraag), en (3) hoe moet er omgegaan worden met de andere betrokken conflictpartijen *na* het gewapende conflict? (de *jus post bellum*-vraag). Nu, net zoals elke andere vorm van professionele ethiek kan ook militaire ethiek maar echt relevant blijven op voorwaarde dat ze er in slaagt om voldoende voeling te houden met de zich snel wijzigende realiteit. En deze realiteit stelt de traditionele militaire ethiek voor een fundamenteel probleem.

In een zich snel wijzigende internationale omgeving is de TRO nog voornamelijk gericht op interstatelijke conflicten.¹ Vooral sinds het einde van de Koude Oorlog komt het paradigmatische interstatelijke conflictmodel steeds meer onder druk te staan. Niet-paradigmatische conflictvormen met niet-paradigmatische strijders in de hoofdrol, doen in een versneld tempo hun intrede. Denken we hierbij dan in de eerste plaats aan conflicten waarbij niet-statelijke actoren betrokken zijn, zoals intrastatelijke conflicten of militaire operaties tegen internationale terroristische organisaties, zoals al-Qaeda of IS. Waar voorheen nog een ruime consensus bestond over wie, wanneer en hoe mocht aangevallen worden, is dat vandaag heel wat minder het geval. Symptomatisch voor deze conceptuele en morele verwarring is het door de VS gehanteerde concept van 'onwettige combattant'. Hierbij gaat het dan om een persoon die

1 Denk hierbij bijvoorbeeld aan het staatscentristische model (het zogenoemde *legalistische paradigma*) dat Michael Walzer hanteert in zijn "Just and Unjust Wars" (Walzer 2006, pp. 58-63).

weliswaar deelneemt aan gevechten, maar die noch beschikt over de traditionele oorlogsrechten (en dus moet beschouwd worden als een crimineel), noch geniet van een in een rechtsstaat gebruikelijke juridisch bescherming, zoals voorzien in het strafrecht.

Het doel van dit artikel is om na te gaan in welke mate de revisionistische militaire ethiek van de Amerikaanse ethicus Jeff McMahan er, in vergelijking met de traditionele militaire ethiek van de TRO, beter in slaagt om de morele status van niet-paradigmatische strijders te vatten. In een eerste gedeelte van het artikel wordt kort de traditionele militaire ethiek beschreven. Vervolgens wordt toegelicht waarin McMahans militaire ethiek verschilt van de TRO. In het derde deel wordt onderzocht op welke manier zowel de TRO als McMahans theorie het discriminatieprincipe invullen. Dit principe is namelijk van cruciaal belang bij het bepalen van de morele status van zowel strijders als niet-strijders. Tot slot zullen we (1) nagaan waarom de TRO het zo moeilijk heeft met het bepalen van de morele status van niet-paradigmatische strijders, en (2) verifiëren of en in welke mate McMahans theorie het op dat vlak beter kan doen. Deze vergelijkende oefening wordt uitgevoerd voor een drietal niet-paradigmatische strijders (lid van een terroristische organisatie, kindsoldaat en Private Military Company-werknemer).

De traditionele militaire ethiek: de TRO

Dat het nadenken vanuit normatief perspectief over oorlog en vrede een zeer lange geschiedenis kent, wordt onder meer geïllustreerd door de traditie van de rechtvaardige oorlog. Dit is een traditie van theorievorming over de moraliteit van de oorlog die zo'n tweeduizend jaar oud is, en waaraan in de loop der eeuwen heel wat auteurs uit verschillende disciplines hebben bijgedragen (Ceulemans 2011a, 32-43). Er bestaat dus niet één enkele theorie maar heel wat verschillende varianten die alle in de loop van de geschiedenis geformuleerd werden als antwoord op de specifieke morele uitdagingen van die specifieke historische periodes. Zo zullen de ideeën over de morele aanvaardbaarheid van oorlog van St. Augustinus in wezen verschillen van die van iemand zoals Hugo Grotius of die van hedendaagse theoretici van de rechtvaardige oorlog, zoals bijvoorbeeld Michael Walzer (Christopher 1999, 29-46 en 66-103; Walzer 2006). Nochtans zijn al die verschillende theorieën onderling verbonden door een gelijkaardige basisfilosofie en basisstructuur. We zouden in dat verband kunnen gewagen van het DNA van de TRO.

De *basisfilosofie* van de TRO stelt in essentie dat oorlog een kwaad is, dat slechts in uitzonderlijke omstandigheden kan gerechtvaardigd worden. Het uitgangspunt is dat politieke entiteiten de *prima facie* plicht hebben om hun onder-

linge geschillen op een vreedzame manier op te lossen, een idee dat we trouwens ook terugvinden in Art 2 § 4 van het Handvest van de VN. Het *prima facie*-karakter van deze plicht betekent dat deze plicht onder welbepaalde voorwaarden mag terzijde geschoven worden. Het is dus diegene die gebruik wenst te maken van geweld, die zal moeten aantonen waarom de plicht om een conflict geweldloos op te lossen, niet langer van toepassing is. Dit gebeurt dan meer specifiek door te argumenteren dat men voldoet aan de zogenoemde criteria van de TRO. Hiermee zijn we meteen ook aanbeland bij de *basisstructuur* van de theorie.

Veelal wordt de theorie opgedeeld in een drietal componenten. Een eerste component is die van het *jus ad bellum*. Dit is het geheel van voorwaarden waaraan moet voldaan worden opdat men zijn toevlucht zou mogen nemen tot militair geweld. Zo moet men bijvoorbeeld beschikken over een rechtvaardige zaak (zoals zelfverdediging tegen een daad van agressie, of het stoppen van een genocide) en goede intenties. Verder moet men nagaan of hetzelfde objectief niet kan bekomen worden met niet-militaire middelen. Ook moet geweld onderworpen worden aan een doeltreffendheids- en een proportionaliteitstest. Tot slot moet nagegaan worden of diegene die beslist over het gebruik van militair geweld wel een legitieme autoriteit vormt.

Tijdens de vijandelijkheden zelf dient men zich te houden aan het zogenoemde *jus in bello*. Zo moeten militaire acties proportioneel zijn en niet gericht tegen de burgerbevolking. Sinds het begin van de jaren negentig wordt in toenemende mate een derde component toegevoegd, die van het *jus post bellum*. Dit zijn de vereisten waaraan de conflictpartijen dienen te voldoen nadat de vijandelijkheden zijn afgelopen. De hoop is dat het respecteren van deze voorwaarden zal bijdragen tot een *post bellum* situatie die, in vergelijking met de situatie *ante bellum*, duurzamer en stabielere zal zijn. Het *jus post bellum* is momenteel nog in volle ontwikkeling, wat meteen ook verklaart waarom over de inhoud van deze derde component nog maar weinig eensgezindheid bestaat. Wel is het zo dat de *post bellum* vraagstukken, zoals die van herstel, vergoeding, bestraffing, verzoening, heropbouw, enz. allemaal in het teken staan van het vinden van precair evenwicht tussen orde (zo snel mogelijk het geweld doen stoppen) en rechtvaardigheid (rekening houden met de rechten van de slachtoffers) (Patterson 2012).

Sinds enkele jaren is er binnen het domein van de militaire ethiek naast traditionele militaire ethiek ook sprake van een revisionistische stroming. De aanhangers van deze stroming, waarvan de Amerikaanse ethicus Jeff McMahan de belangrijkste vertegenwoordiger is, stellen dat de uitgangspunten van de traditionele militaire ethiek zoals we die terugvinden in de TRO fundamenteel fout zijn. De revisionisten pleiten dan ook voor het ontwikkelen van een radicaal andere militaire ethiek, die een afdoend antwoord kan formuleren op de centrale gebreken van de traditionele militaire ethiek. Maar, wat is er dan precies mis met de uitgangspunten van de TRO, en hoe willen de revisionisten dit bijsturen? In wat volgt, zal ik vooral focussen op de visie van McMahan.

McMahan's militaire ethiek

De reden waarom volgens McMahan en zijn medestanders resoluut moet gekozen worden voor een andere militaire ethiek heeft alles te maken met het feit dat de TRO vertrekt vanuit een verkeerde premisse. De TRO gaat er namelijk vanuit dat het *jus ad bellum* en het *jus in bello* onafhankelijk van elkaar zijn. Dit betekent meer concreet dat de theoretici van de rechtvaardige oorlog de rechtvaardigheid van de oorlog (*jus ad bellum*) loskoppelen van de rechtvaardigheid in de oorlog (*jus in bello*). Michael Walzer, een overtuigende verdediger van deze onafhankelijkheidsstelling, verwoordt het als volgt: "War is always judged twice, first with reference to the reasons states have for fighting, secondly with reference to the means they adopt. [...] The two sorts of judgment are logically independent. It is perfectly possible for a just war to be fought unjustly and for an unjust war to be fought in strict accordance with the rules." (Walzer 2006, p. 21). Met deze strikte scheiding tussen het *jus ad bellum* en het *jus in bello*, een scheiding die we trouwens eveneens terugvinden in Internationaal Humanitair Recht (IHR), hangt ook de doctrine van de *morele gelijkheid van de combattanten* samen. Deze doctrine stelt dat de combattanten van *alle* oorlogvoerende partijen over een gelijke morele status beschikken (dus gelijke rechten en plichten hebben) en dit ongeacht de rechtvaardigheid van de oorlog waarin ze vechten. De normatieve relatie tussen vijandelijke strijders is er dus een van symmetrie. Welnu, volgens McMahan houdt deze onafhankelijkheidsstelling en de daarmee verbonden symmetrirelatie een dubbele inconsistentie in.

Een eerste inconsistentie betreft de morele status van de combattant die in een niet-gerechtvaardigde oorlog vecht (een onrechtvaardige combattant). Zoals gezegd beschikt deze persoon volgens de traditionele militaire ethiek over een recht om te doden, niettegenstaande hij betrokken is in een ethisch niet-gerechtvaardigde activiteit. Dit is meteen ook de inconsistentie: hoe kan men een recht verwerven op basis van een immorele grond? Voor een onrechtvaardige combattant kan er alleen maar sprake zijn van een plicht om *niet* deel te nemen aan een niet-gerechtvaardigde oorlog. Het toch toestaan van een recht om te doden aan een onrechtvaardige combattant is enigszins vergelijkbaar met het toekennen van een recht om geweld te gebruiken aan een individuele agressor die reageert op het defensieve geweld van zijn slachtoffer. Nu, omdat een onrechtvaardige combattant geen recht heeft om te doden, kan hij logischerwijze ook niet voldoen aan de *in bello*-voorwaarden (McMahan 2004, pp. 708-18).

De tweede inconsistentie betreft de morele status van de combattant betrokken in een gerechtvaardigde strijd (een rechtvaardige combattant). Hij verliest volgens de TRO, net zoals de onrechtvaardige combattant, zijn recht om niet aangevallen te worden, niettegenstaande hij betrokken is in een ethisch gerechtvaardigde actie. Opnieuw zit hier een inconsistentie: op basis van *wat* precies verliest een rechtvaardige combattant dan zijn recht op leven? In tegen-

stelling tot de onrechtvaardige combattant, heeft een rechtvaardige combattant niets gedaan om zijn recht op leven te verliezen (McMahan 2009, p. 16). Voor McMahan is het lidmaatschap van de combattantenklasse noch een noodzakelijke, noch een voldoende voorwaarde om een legitiem doelwit te vormen. Op de vraag *waarom* dan precies iemand volgens McMahan zijn recht op leven verliest, zal ik uitgebreid terugkomen in het volgende gedeelte van dit artikel.

Waar de TRO uitgaat van een onafhankelijkheid tussen het *jus ad bellum* en het *jus in bello* en een morele symmetrie tussen combattanten, gaat McMahans revisionistisch militaire ethiek uit van een afhankelijkheid tussen beide componenten en, daarmee verbonden, een morele asymmetrie tussen combattanten. Wat een combattant mag doen tijdens de vijandelijkheden wordt in belangrijke mate bepaald door de rechtvaardigheid van de oorlog. Hiermee trekt McMahan de morele asymmetrie die op macroniveau bestaat tussen een agressorstaat en een slachtofferstaat als het ware door tot op het microniveau van de strijders van beide oorlogvoerende partijen. Het is met andere woorden een illusie te geloven dat een oorlogsethiek een ethiek *sui generis* zou zijn, gekenmerkt door een discontinuïteit tussen het macroniveau (dat van de politieke entiteiten) en het microniveau (dat van de strijders).

Discriminatie: ethisch nadenken over legitieme doelwitten

Zoals gesteld in de inleiding, is het de bedoeling van dit artikel om te verifiëren in welke mate McMahans revisionistische militaire ethiek in vergelijking met de TRO, beter raad weet met het inschatten van de morele status van niet-paradigmatische strijders. Hiertoe is het echter noodzakelijk dat we vooreerst inzicht verwerven in de wijze waarop beide benaderingen het discriminatieprincipe invullen. Dit is het *in bello*-principe dat zegt dat tijdens een gewapend conflict sommige personen hun morele bescherming tegen militaire acties behouden, terwijl anderen die bescherming verliezen. Een vergelijkende analyse van het discriminatieprincipe vereist een antwoord op de volgende twee vragen: (1) wie vormt een legitiem doelwit van een militaire actie, en wie niet? en (2) hoe wordt het gehanteerde aanvalbaarheids criterium ethisch onderbouwd?

Traditionele visie: op dreiging gebaseerde discriminatie

De traditionele visie op het discriminatieprincipe (zoals we die in de TRO en het IHR terugvinden) is al bij al vrij eenvoudig samen te vatten: personen die deel uitmaken van de combattantenklasse mogen intentioneel aangevallen worden,

terwijl personen die behoren tot de niet-combattantenklasse geen legitieme militaire doelwitten vormen. Dit verklaart trouwens ook waarom men het in de TRO (en het IHR) soms ook wel eens heeft over het principe van de immuniteit van de niet-combattanten.

Hoewel de dichotomische opdeling tussen combattanten en niet-combattanten vrij eenduidig lijkt, is ze dat in realiteit niet. Een combattant is letterlijk iemand die betrokken is bij de vijandelijkheden (terwijl een niet-combattant dat niet is). Het probleem is echter dat de betrokkenheid bij vijandelijkheden geen binair gegeven is (men is ofwel betrokken, ofwel niet), maar eerder een kwestie van gradatie. In dat opzicht zou men de betrokkenheid bij de vijandelijkheden op een gepastere wijze kunnen voorstellen als een continuüm, gaande van een absolute niet-betrokkenheid tot een extreme betrokkenheid. Een voorbeeld van absolute niet-betrokkenheid is dat van jonge kinderen of van zwaar hulpbehoevende personen. Bij extreme betrokkenheid moeten we denken aan frontsoldaten of gevechtspiloten. Tussen deze twee extreme gevallen vinden we onder meer personen in een ondersteunende functie, zoals bijvoorbeeld mensen die werkzaam zijn in de wapenindustrie. De cruciale vraag is nu, waar precies op dit continuüm we de conceptuele scheidingslijn moeten trekken tussen de combattanten- en niet-combattantenklasse? Heel wat theoretici van de rechtvaardige oorlog zijn van mening dat personen die de 'echte' combattanten steunen in hun functie van combattant (bijvoorbeeld door het produceren van wapens of munitie) moeten ingedeeld worden bij de combattantenklasse. Personen die de 'echte' combattanten steunen als mens (door het verschaffen van voedsel, morele en emotionele steun) zijn niet-combattanten.

Wat verklaart nu dat individuen die behoren tot de combattantenklasse hun recht op leven verliezen? Veelal wordt in de TRO verwezen naar het feit dat niet-combattanten *onschuldig* zijn, terwijl combattanten *niet-onschuldig* zijn. Belangrijk hierbij is wel dat het *niet* gaat om *morele* schuld of onschuld. Binnen de context van de rechtvaardige oorlog wordt de etymologische betekenis van het begrip 'onschuld' gehanteerd, namelijk het 'niet-schadelijk zijn' (niet *nocentes*). Een combattant verliest dus zijn recht op leven omdat er van die persoon een dreiging uitgaat voor de tegenstander. Of, om het met de woorden van Walzer te zeggen: "He [combattant] can be personally attacked only because he already is a fighter. He has been made into a dangerous man, and though his options may have been few, it is nevertheless accurate that he has allowed himself to be made into a dangerous man." (Walzer 2006, p. 145).

Zoals gezegd, wordt hier de 'schuld' van de combattant op een *jus ad bellum*-onafhankelijke wijze gedefinieerd, wat op zijn beurt het behoud van de morele symmetrie van de combattanten zal garanderen. Het is tevens van essentieel belang zich rekenschap te geven van het feit dat een combattant *altijd* en *overal* mag aangevallen worden. Ook wanneer een combattant geen directe dreiging vormt voor de tegenstander (wanneer hij bijvoorbeeld slaapt, eet of een bad

neemt), blijft hij een legitiem doelwit vormen (Walzer 2006, pp. 138-43). Dit maakt van het combattant-zijn (en dus ook van het niet-combattant-zijn) een collectivistische status: het is *omdat* men lid is van die specifieke klasse, dat men mag worden aangevallen of niet.

McMahans visie: op verantwoordelijkheid gebaseerde discriminatie

Het minste wat van McMahan's discriminatie-invulling gezegd kan worden, is dat ze fundamenteel verschilt van die van de traditionele militaire ethiek. Zoals daarnet gesteld, volgt de TRO in essentie een *collectivistische* logica. Wie behoort tot de combattantenklasse vormt een legitiem doelwit, wie behoort tot de categorie van de niet-combattanten geniet van een immuniteit tegen intentionele aanvallen. Niet zo voor McMahan: zijn revisionistische theorie gaat resoluut uit van een *individualistische* logica (McMahan 2006, pp. 13-17; McMahan 2007a, pp. 50-59). Meer concreet betekent dit dat het lidmaatschap van de combattanten- of niet-combattantenklasse als dusdanig niet langer moreel relevant is bij het bepalen van de aanvalbaarheidsstatus van iemand. Of, en in welke mate, een persoon zijn of haar morele bescherming verliest, moet volgens McMahan bepaald worden op grond van zijn of haar morele verantwoordelijkheid voor een objectieve onrechtvaardige dreiging. Op basis van dit criterium is het alvast mogelijk om bepaalde bevolkingsgroepen uit te sluiten als potentiële legitieme militaire doelwitten. Zo zullen de rechtvaardige combattanten en rechtvaardige niet-combattanten hun morele bescherming behouden omdat zij niets doen of niets gedaan hebben om die bescherming te verliezen. Echter, omdat de onrechtvaardige combattanten en de onrechtvaardige niet-combattanten *wel* in min of meerdere mate moreel verantwoordelijk kunnen zijn voor de onrechtvaardige dreiging die uitgaat van hun politieke gemeenschap, kan een geheel of gedeeltelijk verlies van hun morele bescherming zeker niet uitgesloten worden.

Om te bepalen *wie* precies in welke mate zijn morele bescherming verliest, moet er in de eerste plaats gekeken worden naar de graad van individuele morele verantwoordelijkheid voor de onrechtvaardige dreiging. Theoretisch kan iemands morele verantwoordelijkheid variëren tussen totale verontschuldigheid en niet-verontschuldigbare morele schuld. Jonge, onwetende rekruten die op straffe van ernstige sancties of represailles gedwongen worden om deel te nemen aan een onrechtvaardige oorlog, vormen zo bijvoorbeeld verontschuldigde onrechtvaardige combattanten. Personen wiens deelname of betrokkenheid in een onrechtvaardige oorlog op geen enkele wijze verontschuldigbaar is, zijn moreel schuldig. Op grond van het verschil in morele verantwoordelijkheid voor de onrechtvaardige dreiging, zullen de eerst vernoemde strijders in vergelijking met de tweede groep met heel wat meer militaire terughoudendheid moeten aangepakt worden. Merk op dat in tegenstelling tot de traditionele militaire

ethiek, McMahan hier wel degelijk een *jus ad bellum*-gevoelige definitie van het begrip ‘schuldig’ hanteert.

Ten aanzien van McMahan's discriminatie-invulling kunnen een aantal praktische bezwaren geformuleerd worden. Twee van die bezwaren zijn van epistemische aard. Zo is het bij heel wat conflicten niet meteen (*‘ante bellum’*) duidelijk *wie* van de conflictpartijen nu beschikt over een rechtvaardige zaak. Bij gebrek aan een internationaal aanvaard orgaan dat zich op een onpartijdige en gezaghebbende wijze kan uitspreken over de *jus ad bellum*-vraag, blijven alle conflictpartijen geneigd om de *eigen* objectieven als rechtvaardig te beschouwen (en dus de eigen combattanten als rechtvaardige combattanten te bestempelen). Dit maakt dat een asymmetrisch *in bello*-regime (de rechtvaardige combattanten mogen handelingen stellen die de onrechtvaardige combattanten *niet* mogen stellen) bijzonder instabiel zal zijn (Kutz 2008, pp. 69-83). Inderdaad, onrechtvaardige combattanten die overtuigd zijn van de rechtvaardigheid van hun eigen zaak, zullen zich op basis van deze (onjuiste) overtuiging de privileges van de rechtvaardige combattanten toe-eigenen (evolutie naar een symmetrisch *in bello*-regime). De rechtvaardige combattanten zullen als tegenreactie hun morele superioriteit in de verf willen zetten door zichzelf bijkomende *in bello*-privileges toe te kennen, die op hun beurt dan weer zullen overgenomen worden door de onrechtvaardige combattanten, enz. Het resultaat is een afglijden naar een *in bello*-regime met steeds minder beperkingen.²

Maar zelfs indien er al duidelijkheid zou bestaan op het *ad bellum*-niveau, dan nog is er een tweede belangrijke epistemische beperking. In geval van individuele zelfverdediging is het soms al behoorlijk moeilijk voor het slachtoffer om de precieze morele verantwoordelijkheidsgraad van zijn agressor in te schatten. In oorlogsomstandigheden, waar een vergelijkbare ‘face-to-face’-relatie vaak niet bestaat, is het voor de rechtvaardige combattant gewoonweg onbegonnen werk om dit soort informatie te verzamelen over de tegenstander. F-16 piloten die bombardementen uitvoeren vanop grote hoogte, of artillerie-eenheden die de tegenstander onder vuur nemen vanop grote afstanden zijn in de onmogelijkheid om te zien *wie* ze bombarderen, laat staan dat ze zich een idee zouden kunnen vormen van de individuele verantwoordelijkheidsgraad van de geïdentificeerde onrechtvaardige combattanten. Nu, het hoeft dan ook weinig betoog dat het in praktijk brengen van McMahan's principe van verantwoordelijkheidsgebaseerde discriminatie een bijzonder moeilijke, om niet te zeggen onmogelijke opdracht wordt. Of toch niet?

McMahan erkent deze praktische moeilijkheden, maar is tegelijk van oordeel dat ze niet onoverkomelijk hoeven te zijn. Om te voorkomen dat een asymmetrisch *in bello*-regime ontgaat in een toestand van totale permissiviteit, is het volgens McMahan absoluut noodzakelijk dat we (voorlopig) blijven vasthouden

2 Henry Shue heeft het in dit verband zeer toepasselijk over “the problem of the psychological irresistibility of the lower standard” (Shue 2008, p. 111).

aan de *legale* of *conventionele* gelijkheid van combattanten (die uiteraard niet overeenstemt met de *morele* ongelijkheid van combattanten) zolang de internationale gemeenschap niet beschikt over een orgaan dat zich op een onpartijdige en gezaghebbende wijze kan uitspreken over *jus ad bellum*-vraagstukken (McMahan 2007b, pp. 99-10).

Ten tweede kunnen de epistemische beperkingen waarmee de rechtvaardige combattanten geconfronteerd worden bij het inschatten van de individuele verantwoordelijkheid van de tegenstander (althans gedeeltelijk) ondervangen worden door gebruik te maken van zogenoemde *vuistregels* ('rules of thumb'). Hierbij gaat het dan om regels die gebaseerd zijn op redelijke vooronderstellingen ('reasonable presumptions') en die de rechtvaardige combattanten in de gelegenheid stellen om vrij snel te oordelen wie wel en wie geen legitiem doelwit vormt (McMahan 2006b, pp. 47-51). Zo gaat McMahan er bijvoorbeeld vanuit dat de verantwoordelijkheidsgraad van de *meeste* onrechtvaardige combattanten voldoende hoog is om redelijkerwijze te mogen veronderstellen dat *alle* onrechtvaardige combattanten een legitiem doelwit vormen. Omgekeerd, heeft het overgrote gedeelte van de onrechtvaardige niet-combattanten een onvoldoende verantwoordelijkheidsgraad om redelijkerwijze te mogen veronderstellen dat *geen enkele* onrechtvaardige niet-combattant zijn recht op leven verliest. Deze regels zijn uiteraard maar bij benadering correct (daarom zijn het vuistregels), en het moet altijd mogelijk zijn om van die regels af te wijken wanneer men bijvoorbeeld over voldoende informatie beschikt om deze of gene specifieke onrechtvaardige combattant *niet* te doden, of deze of gene specifieke niet-combattant *wel* aan te vallen.

De morele status van niet-paradigmatische combattanten: enkele toepassingen

In het laatste deel van dit artikel is het de bedoeling om na te gaan waarom de TRO het zo moeilijk heeft met het bepalen van de morele status van niet-paradigmatische strijders, en te verifiëren of, en in welke mate, McMahans theorie het op dat vlak beter kan doen. Hierbij zullen we meer concreet gaan kijken naar drie voorbeelden van niet-paradigmatische strijders: een lid van een terroristische organisatie, een kindsoldaat, en een PMC-werknemer.

De morele status van een lid van een terroristische organisatie

Van bij het begin van de strijd tegen het terrorisme na de aanslagen van 9/11 was er de grootste onduidelijkheid over de precieze morele status van de leden

van organisaties zoals *al Qaeda* of de Taliban. Die onduidelijkheid kwam onder meer tot uiting in de heftige discussies over de wijze waarop met gevangengenomen strijders moest omgegaan worden, en over de toelaatbaarheid van de praktijk van het doelgerichte doden aan de hand van gewapende *drones* ('targeted killing'). Zoals al gezegd in de inleiding, slaagde de traditionele theorie van de TRO er niet meteen in om conceptuele en morele klaarheid te scheppen.

Binnen deze theorie bestaat weliswaar eensgezindheid over het feit dat van de leden van dergelijke terroristische organisaties een dreiging uitgaat, en dat ze op basis daarvan een legitiem doelwit vormen voor intentionele aanvallen. Het probleem is echter dat de typische 'rechtvaardige oorlog'-logica daar stopt: men weigert namelijk om tegelijk aan deze personen een recht om te doden toe te kennen (wat morele symmetrie toch wel veronderstelt). Het gaat hier *niet* om morele gelijken, zo wordt dan gesteld, maar om *misdadigers*. De volgende logische stap zou dan ook zijn om de morele status van deze personen niet te bepalen aan de hand van de TRO, maar op basis van een ethische theorie van ordehandhaving. Misdadigers hebben, binnen de context van ordehandhaving, nu eenmaal geen recht om te doden. Maar ook deze benadering biedt geen volledige voldoening. Het is namelijk zo dat leden van een terroristische organisatie vanuit dit perspectief niet zo gemakkelijk hun recht op leven verliezen als dat het geval is binnen de traditionele militaire ethiek. Iemand die verdacht wordt van terreurdaden moet gearresteerd, vervolgd, berecht en bestraft worden volgens de regels eigen aan een rechtstaat. Strikt genomen mag een ordehandhaver maar letaal geweld hanteren in geval van zelfverdediging, of van verdediging van personen in nood. Het zomaar standrechtelijk executeren van terreurverdachten aan de hand van *drones* vormt in dat opzicht een onaanvaardbare praktijk (Ceulemans 2014, pp. 11-14). Omdat echter geen van beide benaderingen (oorlog en ordehandhaving) echt voldoen, opteerde men dan maar voor de hybride status van 'onwettige strijder'. Op basis van deze status wordt het mogelijk de leden van een terroristische organisatie altijd en overal te doden, zonder hen hierbij een recht om te doden toe te kennen.

Binnen McMahan's theorie is het niet noodzakelijk om zijn toevlucht te nemen tot een dergelijke hybride oplossing. Doordat uitgegaan wordt van een positie van morele asymmetrie, is het perfect mogelijk om aan een lid van een terroristische organisatie tegelijk het recht om te doden te ontfangen, en hem te allen tijde te beschouwen als een legitiem doelwit.³ Of de geïsoleerde persoon zijn morele bescherming ook effectief verliest, zal in belangrijke mate afhangen van zijn morele verantwoordelijkheid voor de terroristische dreiging. Merk in dit verband trouwens op dat de epistemische beperking die zo typisch verbonden is met 'normale' oorlogvoering, bij doelgericht doden voor een belangrijk

3 Hierbij gaan we er wel stilzwijgend vanuit dat (onder meer) het terroristische karakter van deze organisaties hun strijd *ad bellum* onrechtvaardig maakt.

deel verdwijnt. Waar reguliere onrechtvaardige combattanten veelal collectief en anoniem gedood worden, is doelgericht doden een vorm van geïndividualiseerd doden. Dit veronderstelt dat de keuze en selectie van potentiële doelwitten gebeurt op basis van een grondig onderzoek naar de achtergrond van de betrokken personen.

De morele status van een kindsoldaat

De morele status van kindsoldaten is sowieso bijzonder problematisch om de eenvoudige reden dat kinderen niet thuishoren in reguliere of irreguliere strijdkrachten. Het feit dat ze in heel wat landen toch massaal worden gerekruteerd en ingezet⁴, maakt een ethische reflectie over hun status tijdens conflicten absoluut noodzakelijk. Wanneer we nadenken over de status van kindsoldaten vanuit de traditionele militaire ethiek, is er opnieuw de vaststelling dat dit niet zo vanzelfsprekend lijkt. Door de gehanteerde collectivistische benadering, is de TRO niet meteen geneigd om het kind-zijn van combattanten als een relevante factor te beschouwen. Waar het om gaat bij het toekennen van iemands morele status is zijn lidmaatschap van de categorie van combattanten of niet-combattanten. Dit neemt echter niet weg dat dit TRO-oordeel een diep gevoel van moreel onbehagen achterlaat. Zo zijn we niet meteen bereid om te aanvaarden dat volwassen combattanten en kindsoldaten *morele gelijken* zijn. Zoals al gezegd, horen kinderen niet thuis in een combattantenrol. We zijn tevens van oordeel dat ze niet zomaar mogen gedood worden (ook al vormen zij een dreiging voor de volwassen combattanten), en dat we hen niet zomaar een recht om te doden moeten toekennen. Het toevoegen van een *ante bellum*-principe dat een moreel verbod oplegt voor het rekruteren en inzetten van kindsoldaten verandert echter niets aan de door de TRO toegekende *in bello*-status van kindsoldaten.

En wat met McMahan's revisionistische theorie? In de veronderstelling dat kindsoldaten vooral worden ingezet in onrechtvaardige oorlogen, wordt aan kindsoldaten meteen ook het recht om te doden ontzegd. Dit oorlogsrecht wordt echter niet ontzegd omwille van hun *kind-zijn*, maar omdat ze onrechtvaardige combattanten zijn.⁵ En wat met het verlies van hun morele bescherming tegen intentionele aanvallen? Doordat McMahan de mate van aanval-

4 Zie onder meer het Rapport van de VN-Secretaris-generaal "Children and Armed Conflict" van 5 juni 2015 (A/69/926 – S/2015/409).

5 Indien we echter zouden stellen dat de oorlog onrechtvaardig is *omdat* er gevochten wordt met kindsoldaten, dan is het uiteraard wel zo dat het niet toekennen van het recht om te doden te maken heeft met het kind-zijn van (sommige) strijders. In dat geval zouden het *jus ad bellum* en het *jus in bello* afhankelijk zijn van het *jus ante bellum*.

baarheid bepaalt op grond van de graad van morele verantwoordelijkheid voor een onrechtvaardige dreiging, zal het kind-zijn hier wel degelijk een relevante factor zijn. Kinderen bevinden zich, door het feit dat ze kind zijn, in een situatie van extreme kwetsbaarheid. Dit maakt dan ook dat de traditionele verontschuldigende factoren, zoals dwang, onwetendheid en verminderende morele capaciteit, maximaal gaan meespelen. McMahan geeft om die reden zelf aan dat kindsoldaten op het slagveld in de mate van het mogelijke moeten ontzien worden, zelfs indien dat het aanvaarden van bijkomende risico's veronderstelt (McMahan 2009, p. 201).

Tot slot moet er nog op gewezen worden dat er niet zoiets bestaat als een uniforme categorie van kindsoldaten. Het spreekt voor zich dat de verontschuldigende kracht van de eerder aangehaalde factoren doorgaans sterker zal zijn bij een 10-jarige dan bij een 17-jarige. Het maken van een onderscheid op basis van leeftijd, is uiteraard niet altijd mogelijk op het slagveld, wat in de praktijk maakt dat ook hier noodgedwongen een beroep zal moeten gedaan worden op een of andere vuistregel.

De morele status van een PMC-werknemer

Meer en meer doen staten bij het uitvoeren van buitenlandse militaire opdrachten een beroep op zogenoemde *Private Military Companies* (PMCs). Dit zijn privébedrijven die tegen betaling allerhande defensie- en veiligheidsgereleerde diensten aanbieden aan statelijke en niet-statelijke actoren. De diensten die aangeboden worden zijn zeer divers, en gaan van bewakingsopdrachten, training, operationele ondersteuning, verzamelen van inlichtingen tot gevechtsoopdrachten (Singer 2003, p. 8). Net als bij de vorige casus, is datgene wat de PMC-werknemer tot een niet-paradigmatische strijder maakt (zijnde een private actor met een puur geldelijke motivatie) volgens de TRO niet meteen relevant bij de bepaling van zijn morele status. De bijdrage die de meeste PMCs leveren aan de militaire inspanning is van die aard dat de PMC-werknemers zonder al te veel problemen kunnen ingedeeld worden bij de combatantenklasse. Hun drijfveren bij het creëren en onderhouden van de dreiging voor de tegenstander is hierbij niet van belang. Dit betekent meteen ook dat ze niet enkel een legitiem doelwit vormen, maar tegelijk ook een recht verwerven om letaal geweld te gebruiken in andere gevallen dan die van strikte wettige zelfverdediging.

Maar ook deze TRO-inschatting wordt niet meteen als vanzelfsprekend ervaren. Zo worden in het bijzonder heel wat vragen gesteld bij het feit dat een *private* actor een recht verwerft om letaal geweld te gebruiken. Door het uitbesteden van dit recht, wordt het publieke geweldmonopolie ondergraven en verliest de samenleving voor een deel de controle over de uitoefening van gewapend ge-

weld in haar naam (het *accountability*-probleem). Het verlies van het recht om niet aangevallen te worden, stuit dan weer op heel wat minder verzet. Dit heeft deels ongetwijfeld te maken met het kwalijke huurlingenimago dat kleeft aan de PMC-werknemer. De keuze om zich in te laten met bijzonder risicovolle activiteiten is een vrijwillige keuze, waarvoor men bovendien (in vergelijking althans met reguliere combattanten) rijkelijk beloond wordt. Bij dit alles komt dat PMC-werknemers door hun reguliere collega's vaak niet als 'morele gelijken' worden beschouwd.

In welke mate verschilt McMahan's visie op de morele status van de PMC-werknemer van die van de TRO? Het private karakter van de PMC-werknemer *op zich* vormt ook bij McMahan niet meteen een doorslaggevende factor bij de definiëring van zijn morele status. Als het recht om leetaal geweld te gebruiken ontzegd wordt, dan heeft dit in de eerste plaats te maken met het moreel onaanvaardbare karakter van de strijd waaraan hij deelneemt. Het niet-paradigmatische karakter van de PMC-werknemer speelt *wel* een rol bij de bepaling van het verlies van morele bescherming tegen intentionele aanvallen. In vergelijking met een reguliere combattant is de positie van een PMC-werknemer ten aanzien van de staat die hem contracteert er een van een grotere onafhankelijkheid. Dit betekent dat de PMC-werknemer in heel wat mindere mate zal kunnen blootgesteld worden aan staatsdwang en -indoctrinatie. Dit gegeven heeft twee niet onbelangrijke implicaties: zo zal de verontschuldigende kracht van de factor dwang voor de PMC-werknemer heel wat beperkter zijn, en zal hij, in vergelijking met een reguliere combattant een grotere *ad bellum*-verantwoordelijkheid hebben om te weigeren deel te nemen aan een onrechtvaardige strijd.

Besluit

Het startpunt van dit artikel was de vaststelling dat de TRO het moeilijk heeft om conceptuele en morele klaarheid te scheppen bij de definiëring van de morele status van niet-paradigmatische strijders. De centrale onderzoeksvraag was of McMahan's revisionistische militaire ethiek het op dat vlak beter doet. Op basis van de studie van drie voorbeelden van niet-paradigmatische strijders kunnen we stellen dat McMahan's theorie ten minste over het potentieel beschikt om een ethische meerwaarde te bieden. Dit heeft dan vooral te maken met twee factoren: (1) McMahan's theorie bepaalt de morele status van de strijder mede op grond van de rechtvaardigheid van het conflict, en (2) in tegenstelling tot de TRO tracht McMahan te komen tot een morele status op maat van de individuele strijder. Hierbij is het wel belangrijk om op te merken dat die ethische meerwaarde maar echt ten volle kan benut worden indien er

voldoende eensgezindheid bestaat over de *jus ad bellum*-status van het conflict, en er voldoende tijd en informatie beschikbaar is om een geïndividualiseerde aanpak te realiseren.

Dr. Carl Ceulemans is als docent verbonden aan het Departement Gedragswetenschappen (Leerstoel Filosofie) van de Koninklijke Militaire School te Brussel.

Literatuur

- Ceulemans, Carl, "Ethiek en *drone*-oorlogvoering. Hoe relevant is de theorie van de rechtvaardige oorlog?", *Ethiek & Maatschappij* 16 (2014) 1, 1-31.
- Ceulemans, Carl, *Over oorlog en ethiek. De theorie van de rechtvaardige oorlog in theorie en praktijk*. Antwerpen/Apeldoorn: Garant-Uitgevers, 2011a.
- Christopher, Paul, *The Ethics of War and Peace. An Introduction to Legal and Moral Issues*. Upper Saddle River: Prentice Hall, 1999.
- Kutz, Christopher, "Fearful Symmetry," in: Rodin, David en Shue, Henry (eds.), *Just and Unjust Warriors. The Moral and Legal Status of Soldiers*. Oxford: Oxford University Press, 2008, 69-86.
- McMahan, Jeff, *Killing in War*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- McMahan, Jeff, "Collectivist Defences of the Moral Equality of Combatants," *Journal of Military Ethics* 6 (2007a) 1, 50-57.
- McMahan, Jeff, "The Sources and Status of Just War Principles," *Journal of Military Ethics* 6 (2007b) 2, 91-106.
- McMahan, Jeff, "Liability and Collective Identity: A Response to Walzer," *Philosophia* 34 (2006a), 13-17.
- McMahan, Jeff, "Killing in War: A Reply to Walzer," *Philosophia* 34 (2006b), 47-51.
- McMahan, Jeff, "The Ethics of Killing in War," *Ethics* 114 (2004) 4, 693-733.
- Patterson, Eric (ed.), *Ethics Beyond War's End*. Washington D.C.: Georgetown University Press, 2012.
- Shue, Henry, "Do We Need a 'Morality of War'?", in: Rodin, David en Shue, Henry (eds.), *Just and Unjust Warriors. The Moral and Legal Status of Soldiers*. Oxford: Oxford University Press, 2008, 87-111.
- Singer, Peter Warren, *Corporate Warriors. The Rise of the Privatized Military Industry*. Ithaca/London: Cornell University Press, 2003.
- Walzer, Michael, *Just and Unjust Wars. A Moral Argument with Historical Illustrations*. New York: Basic Books, 2006.

De moraliteit van buitenlands beleid

Menno R. Kamminga

De vraag of moraal en ethiek van belang zijn voor buitenlands beleid is van filosofische en praktische betekenis. Bestaan er morele verplichtingen over grenzen heen? Moet buitenlands beleid worden gebaseerd op morele principes of ‘goede bedoelingen’? Is het internationale domein er een van macht, noodzaak en eigenbelang waarin voor moraal niet of nauwelijks ruimte is? Dergelijke kernvragen zijn in Nederland nooit ver weg, zoals blijkt uit de voortdurende discussies over de zin van ontwikkelingshulp, mensenrechtenbescherming, vluchtelingenopvang en militaire interventie. Vooral rondom de ‘humanitaire interventies’ in Srebrenica (1995) en Kosovo (1999) en de – door Nederland ‘politiek’ gesteunde – Amerikaanse inval in Irak (2003) laaide het debat hoog op. In april 2015 verklaarde VVD-fractievoorzitter Halbe Zijlstra dat samenwerken met “stabiele regimes’ van onderdrukkers” soms nodig is vanuit ons veiligheidsbelang, ook als dat ten koste gaat van de traditioneel-Nederlandse nadruk op mensenrechtenbevordering (Hoedeman en Meijer 2015). Zijlstra’s stelling leidde tot bijval van politiek rechts en kritiek van politiek links, maar ook tot een heropleving van de publieke discussie over moraal en ethiek in het buitenlands beleid. Dit artikel neemt een drietal recente opinies als vertrekpunt en als leermoment.¹

Schrijver Ilja Leonard Pfeijffer constateerde in *NRC.Next* dat Zijlstra “in feite niets nieuws” had gezegd. Immers, aldus Pfeijffer: “Buitenlands beleid en moraal gaan vaak lastig samen. Anders dan individuen zijn staten abstracte entiteiten die hun bestaansrecht eraan ontleen dat zij de belangen behartigen van het eigen volk. Zij zijn van nature defensief ingesteld. Zij zijn, nog minder dan individuen, geneigd tot altruïsme ... Wanneer moraal en idealen worden beleden in het buitenlands beleid dienen die bijna altijd als dekmantel voor uitbreiding van macht en invloedssferen ... Wanneer wij Hollanders de wereld over vliegen met het opgeheven vingertje dat wijst op hogere waarden, als vrijheid en democratie,

1 Met dank aan Nienke de Deugd en twee anonieme referenten voor hun commentaar.

denken we in eerste instantie aan een groeiende afzetmarkt van vrije en koopkrachtige consumenten.” (Pfeijffer 2015)

Veiligheidsexpert Rob de Wijk stelde in *Trouw* dat Europese landen graag moreel gedrag tonen, maar dat tegenwoordig nauwelijks kunnen door hun ontoereikende macht: “In een verzwakt Europa, dat wordt bedreigd door in chaos wegzinkende landen en dat zich staande moet houden in een wereld waarin landen als China en Rusland steeds hardere machtspolitiek voeren, is domweg minder ruimte voor een ethische en morele buitenlandse politiek. Want ethiek en moraliteit zijn in de buitenlandse politiek een afgeleide van macht. Een verzwakt Europa kan minder afdwingen. Dat geldt zeker voor zaken als mensenrechten.” (De Wijk 2015a) In aansluiting op Zijlstra voegde De Wijk toe dat westerse morele beleidsdoelen vaak botsen met de realiteit en aldus kortzichtig zijn: “Dictators [zijn] soms te verkiezen boven onmachtige democraten. In etnisch of religieus verdeelde landen zonder democratische traditie zijn zij soms nodig om de boel bij elkaar te houden. Ik denk dat er maar weinigen zijn die vinden dat Libië nu beter af is zonder Kadafi en dat het huidige Irak beter af is zonder Saddam Hussein. Het idee dat je door omwenteling van een regime democratie en welvaart kan brengen, getuigt van een ongehoorde en onverantwoordelijke naïviteit die richtsnoer is geweest voor het westerse beleid.” (De Wijk 2015a) Volgens De Wijk zijn de consequenties van door moraal gedreven beleid vaak gevaarlijk en onwenselijk, zelfs moreel dubieus: “Blair en ... Bush ... vonden dat zij het gelijk aan hun kant hadden. Dit leidde tot een willekeurige interventiepolitiek van dubbele standaarden die rampzalig uitpakte ... Hoe negatief moraliteit kan werken blijkt ook uit de Griekse crisis. Die crisis werd onnodig verdiept als gevolg van de opvatting dat moreel verwerpelijk gedrag niet beloond mag worden ... Er is niets tegen een morele aanleiding voor een interventie. Maar als vervolgens niet is nagedacht over de haalbaarheid van die interventie en die interventie tot nog grotere chaos leidt, is het de vraag hoe moreel gerechtvaardigd die interventie eigenlijk was.” (De Wijk 2015b)

Journalist Stevo Akkerman verdedigde in *Trouw* juist de essentiële aanwezigheid van ethiek en moraal, evenals de mogelijkheid daarmee verantwoordelijk om te gaan: “Ethiek is geen luxe-ingrediënt ... Macht heeft altijd een morele dimensie; wie macht uitoefent – of dat nalaat – doet dat ten goede of ten kwade ... Er is ... altijd iets dat richting geeft aan politiek handelen ... Ook wie liever uitgaat van een breder ideaal dan [Zijlstra’s ideaal van het eigenbelang] – laten we zeggen: vrijheid en democratie niet alleen voor eigen volk – moet erkennen dat goede bedoelingen slechte uitkomsten kunnen hebben. De mislukte buitenlandse interventies van de afgelopen vijftien jaar ... spreken boekdelen ... Maar er is geen reden goede bedoelingen in te ruilen voor slechte. Ik zou er liever voor willen pleiten goede bedoelingen te paren aan slimme tactiek. Militair ingrijpen is vaak onverstandig. Sancties werken niet overal. Soms is onderhandelen beter dan boycotten. Maar geef het gevecht voor de vrijheid niet op.” (Akkerman 2015)

Hoe zit het nu met de betekenis van moraal en ethiek voor buitenlands beleid? In dit artikel probeer ik tot een solide standpunt te komen door de hierboven weergegeven meningen te relateren aan ethische en politiek-filosofische visies op buitenlands beleid, de staat en 'mondiale rechtvaardigheid' als richtsnoer voor internationaal handelen (cf. Nagel 2005; Crum 2013, p. 38-39; Brown 2015). Aldus beoog ik met behulp van de filosofie de discussie te preciseren en versterken. Belangrijk voor wat volgt is dat 'buitenlands beleid' het gedrag van regeringen betreft, niet dat van individuele burgers of hele bevolkingen (Kennan 1985, p. 205). Verder geldt dat 'ethiek' betrekking heeft op de filosofische analyse van 'moraal', dat ruwweg vier kenmerken heeft: hoogste handelingsleidraad (prioriteit hebbend over elk ander doel), prescriptiviteit (gericht op *voorschrijven*, niet *beschrijven*, van gedrag), universaliseerbaarheid (geldend voor alle actoren in soortgelijke omstandigheden) en (niet-egoïstische) zorg voor het welzijn van anderen (Beauchamp 1991, p. 16-21).

De argumentatie die ik zal ontwikkelen is vierledig. Ten eerste: moraal en ethiek zijn relevant voor buitenlands beleid. Ten tweede: de collectief-egoïstische aard van de staat betekent een sterke begrenzing van de ruimte voor altruïsme in het buitenlands beleid. Ten derde: principes van kosmopolitische rechtvaardigheid hebben voor buitenlands beleid geen praktische betekenis. Ten vierde: 'internationalistische' morele principes (Rawls 1999) hebben een duidelijke maar instabiele relevantie voor (liberaal) buitenlands beleid. Mijn conclusie zal zijn dat voor moraal en ethiek een onmiskenbare maar bescheiden rol is weggelegd in het buitenlands beleid, dat uiteindelijk een zaak is van 'prudencia', 'praktische wijsheid'. Hoewel ze elk een wezenlijke bijdrage leveren zijn Pfeijffer en De Wijk te somber of ongenueanceerd over moraal en is Akkerman (net als menig liberale filosoof) te idealistisch.

De beleidsrelevantie van moraal en ethiek

Dat moraal en ethiek van belang zijn voor buitenlands beleid wordt al gesuggereerd door criticus De Wijk, omdat zijn standpunt deels ethisch is gemotiveerd. Wanneer hij de interventiepolitiek van Blair en Bush als 'rampzalig' typeert, zijn zorg uit over de gevolgen van de 'moraliteit' in de Europese houding ten opzichte van de Griekse noodsituatie en de vraag stelt hoe 'moreel gerechtvaardigd' moreel gemotiveerde maar ondoordachte interventies zijn, gaat hij impliciet uit van een min of meer consequentialistische ethiek. Aldus is zijn doelwit niet zozeer 'moraal' als wel 'moralisme': een door morele principes overheerst buitenlands beleid waarvan realisten als Hans Morgenthau (1973) en George Kennan (1984) de politieke onwenselijkheid hebben benadrukt en vervolgens filosofen als Charles Beitz (1999), Marshall Cohen (1984) en Nigel Dower (1998) het mo-

rele tekort hebben onderstreept. Akkermans pleidooi om 'goede bedoelingen te paren aan slimme tactiek' in plaats van ondoordachte actie past in deze lijn. Er is dus alle reden om zijn stelling dat moraal en ethiek richtinggevend zijn voor buitenlands beleid, inclusief gebruik van macht, serieus te nemen.

Een kernargument voor het belang van moraal en ethiek is dat buitenlands beleid (behalve misschien in extreme omstandigheden) niet een domein van onvermijdelijkheid is maar van keuze, hoe moeilijk vaak ook; omdat buitenlands beleid in dit opzicht niet wezenlijk verschilt van binnenlands beleid of individueel gedrag blijft ethische reflectie op zijn plaats (Dower 1998, p. viii, 8-9). Zoals alle beleidsterreinen berust buitenlands beleid op motieven, intenties of doelstellingen, selecteert het instrumenten of middelen en heeft het gevolgen; regeringen dragen directe verantwoordelijkheid voor al deze dimensies. De politieke besluitvorming over bijvoorbeeld de Amerikaanse militaire interventie in Europa tijdens de nazi-bezetting, militaire missies naar voormalig Joegoslavië, de Irakoorlog van 2003, het Europese landbouwbeleid en de huidige Europese houding ten opzichte van Eritrese en Syrische vluchtelingen is niet onontkoombaar, maar kent steeds moreel relevante doelen, (machts)middelen en consequenties. Buitenlands beleid impliceert morele verantwoordelijkheid voor zowel gestelde doelen als stilzwijgend nagestreefde belangen, voor zowel bedoelde als onbedoelde gevolgen van de ingezette middelen. Aldus is het vatbaar voor een 'driedimensionale' ethische evaluatie (Nye 1986, p. 14-26; Amstutz 2008, p. 27-44).

Toch heeft een filosoof als Hans Achterhuis (1999) zich tegen moraal en ethiek in het buitenlands beleid verzet. Volgens hem moeten staatsleiders in navolging van Machiavelli "de politiek als een onderscheiden, amoreel levensterrein" (Achterhuis 1999, p. 101) opvatten en daarom geen 'goede bedoelingen' hebben. Het politieke leven is er een van vuile handen, zodat mensenrechtenbevordering geen geloofwaardige beleidsdoelstelling kan zijn. De staatsmacht is de maatstaf bij uitstek, waaraan morele – want externe – normen ondergeschikt zijn (Achterhuis 1999, p. 14, 34-39, 91-101, 111). Achterhuis typeert zijn machiavelliaanse visie als "amoreel", wat volgens hem "allerminst hetzelfde hoeft te zijn als immoreel" (1999, p. 101). Aldus moeten westerse landen als Nederland hun politiek 'ontmoraliseren' (Achterhuis 1999, p. 136).

Ik meen echter dat Achterhuis' tegenargument faalt (cf. Kamminga 2002, p. 78-80). Ten eerste kent een machiavelliaanse politiek wel degelijk immorele aspecten. Machiavelli (1990) stond elke handeling toe die gericht is op de macht en glorie van de eigen staat, ook als daarbij – zoals hijzelf erkende – immorele middelen als misdadige en wrede (expansionistische) oorlogen nodig zijn (Boucher 1998, p. 90-144). Zoals Cohen opmerkt: "the amoral pursuit of power ... must systematically ignore the rights and fundamental interests of others." (1984, p. 309) Met Akkerman moet het 'inruilen van goede bedoelingen voor slechte' worden verworpen. Ten tweede blijkt Achterhuis' kritiek gebaseerd op een onjuiste

gelijkstelling van ‘moraal’ aan ‘goede bedoelingen’. Zoals we zagen zijn behalve de motieven van regeringsbeleid ook de middelen en consequenties ervan moreel relevant en ethisch analyseerbaar. Anders dan Akkerman heeft Achterhuis geen oog voor de principiële mogelijkheid op moreel verantwoorde wijze met ‘goede bedoelingen’ om te gaan (cf. Verweij 2014, p. 56-58) en voor de morele geladenheid van macht zelf. Net als De Wijk pleit Achterhuis slechts succesvol tegen een ‘moralisme’ dat onbedoelde gevolgen veronachtzaamt.

Moraal en ethiek hebben waarde voor buitenlands beleid als domein van keuzevorming en verantwoordelijk machtsgebruik. Tot zover heeft Akkerman gelijk.

De collectief-egoïstische aard van de staat

Buitenlands beleid staat niet op zichzelf, maar is beleid van een politieke eenheid, een staat. Pfeiffer wijst op een punt waarin staten anders zijn dan individuele personen: een lager vermogen tot altruïsme. Staten zijn abstract en bestaan om collectieve belangen te verdedigen, zodat we maar weinig mogen verwachten van hun geneigdheid tot moreel gedrag. Pfeijffers aannemelijk klinkend argument herinnert aan de visie van Reinhold Niebuhr, de belangrijkste Amerikaanse theoloog van de vorige eeuw voor wiens werk weer veel interesse bestaat.²

Niebuhr (1932, 1941, p. 221-233) heeft betoogd dat de staat als krachtigste vorm van groepsvorming bij uitstek geneigd is tot egoïstisch gedrag, hoe afkeurenswaardig ook. Terwijl individuen wel moreel kunnen en willen handelen, zijn staten egoïstische collectiviteiten. Zij maken gemakkelijker keuzen vanuit eigenbelang omdat de (zelf)controle op hun gedrag veel lager is (Patterson 2015, p. 30-31). Morele idealisten, aldus Niebuhr, overschatten de mate waarin groepen binnen het domein van rede en geweten kunnen worden gebracht en onderschatten de rol van vooroordeel en impulsiviteit in groepsgedrag. Vergeleken met individuen zijn groepen minder in staat zichzelf te overstijgen en zich in te leven in de behoeften van anderen. Bovendien hebben groepen vaak de macht om individuele loyaliteit af te dwingen, zelfs indien hun gewoonlijk excessieve pretenties en autoriteitsaanspraken niet stroken met het geweten of de morele neigingen van het individu. De nationale staat geeft de sterkste uitdrukking aan groepsegoïsme, omdat hij een ‘absolute’ status bezit door zijn optimale grootte, duurzaamheid en vermogen om via dwang en emotie het altruïsme van individuen zowel te benutten als te begrenzen. Voor Niebuhr als christen behoort de wereld een universele gemeenschap te zijn; voor Niebuhr als realist bestaat de

2 De hernieuwde belangstelling voor Niebuhr komt mede doordat de Amerikaanse president Barack Obama hem ooit erkende als ‘favoriete filosoof’ (Brooks 2007).

wereld uit soevereine staten die er zijn om nationaal egoïsme te verdedigen en die aldus primair zelfgericht zijn.

Bijgevolg verschilt de internationale politiek diepgaand van de binnenlandse: interstatelijke relaties zijn onvermijdelijk conflictueuzer dan die tussen groepen binnen de (democratische) staat. Niebuhr relativeerde zijn argument door te wijzen op de duidelijk verschillende mate waarin staten egoïstisch zijn (het grenzeloos gevaarlijke egoïsme van nazi-Duitsland was uitzonderlijk) en de morele verantwoordelijkheid van supermacht Amerika (in alle nederigheid), maar hijzelf zag weinig in ethisch gefundeerde principes voor staatsgedrag. Niebuhrs argument is populair onder politieke realisten, maar wordt in de liberale politieke filosofie veelal genegeerd.

Hoewel Niebuhrs positie geen reden vormt de eerder verdedigde waarde van moraal en ethiek voor buitenlands beleid terug te nemen – regeringen blijven verantwoordelijk voor motieven, middelen en consequenties – wijst zij nadrukkelijk op de harde context waarbinnen buitenlands beleid wordt gevormd. Die context van collectief egoïsme valt vanuit een universeel oogpunt sterk te bekritiseren – zoals Niebuhr zelf deed –, maar is in de afwezigheid van een wereldgemeenschap en -regering wel een realiteit die voor buitenlands beleid hoogst relevant is. Volgens Beitz (1999, p. 58) vereist ‘het morele gezichtspunt’ – ook wanneer internationaal toegepast – dat alle actoren hun eigen belangen op onpartijdige wijze als slechts één set belangen onder vele andere beschouwen en handelingen, beleidsvormen, regels en instituties kiezen op gronden die aanvaardbaar kunnen zijn voor elke actor die onpartijdig staat ten opzichte van alle betrokken belangen (cf. Amstutz 2008, p. 8). Mij lijkt dat dit argument miskent wat we minimaal van Niebuhr moeten overnemen, namelijk dat staten niet onpartijdig zijn en dat vanwege hun collectief-egoïstische aard ook niet kunnen zijn. Staten zijn, in Pfeijffers woorden, ‘van nature defensief’. Regeringen kunnen wel (een zekere mate van) internationaal altruïsme tonen, maar het existentiële egoïsme van hun staat sluit de door Beitz voorgestane onpartijdige opstelling normaliter uit.³ Zoals Kennan opmerkt: “Government is an agent, not a principal. Its primary obligation is to the *interests* of the national society it represents ... [which] are basically those of its military security, the integrity of its political life and the well-being of its people.” (1985, p. 206; nadruk in origineel) Op dit punt verschilt de ethiek van het buitenlands beleid van staten van de individuele ethiek.

Pfeijffers vervolgoepmerking dat in het buitenlands beleid, waaronder dat van Nederland, het gebruik van moraal gewoonlijk dient om eigenbelang te verhullen is empirisch betwistbaar (Lumsdaine 1993), maar duidt vooral niet op een onvermijdelijkheid. Niettemin brengt hij het argument van het collectivistische

3 Mijn argument behelst geen aanvaarding van de – door Beitz (1999, p. 27-66) bestreden – visie dat het internationale domein fundamenteel als een Hobbesiaanse (‘afschuwelijke’, ‘beestachtige’) natuurstaat moet worden opgevat.

karakter van de staat terecht in stelling. Akkermans pleidooi om het “ideaal van eigenbelang” te vervangen door het “bredere ideaal van vrijheid en democratie niet alleen voor eigen volk” is – ook indien zuiver ethisch verdedigbaar – vanuit het perspectief van het buitenlands beleid te veel gevraagd, of althans uitermate afhankelijk van de duurzame medewerking van andere ‘egoïstische’ staten en daarmee kwetsbaar. De morele keuzeruimte in het buitenlands beleid loopt al snel tegen de grenzen van de egoïstisch-partijdige staat aan.

De beleidsirrelevantie van kosmopolitische rechtvaardigheid

Volgens filosofen als Beitz (1999) en Simon Caney (2005) behoren staten nadrukkelijk hun bijdrage te leveren aan de realisering van kosmopolitische rechtvaardigheid. In de kosmopolitische visie gelden egalitaire rechtvaardigheidsprincipes – die ruwweg een relatief gelijke verdeling van welvaart en hulpbronnen voorschrijven – tussen alle personen wereldwijd (cf. Crum 2013, p. 38; Kamminga 2013, p. 6). We hebben in principe een gelijke zorg of plicht tot billijkheid ten opzichte van alle medemensen; instituties waarop rechtvaardigheidsprincipes zijn toe te passen zijn ‘instrumenten’ om aan die plicht te voldoen (Nagel 2005, p. 119). Beitz (1999, p. 54) meent dat, ook al moeten internationale principes worden gerechtvaardigd op basis van individuele rechten, er geen theoretisch probleem ontstaat wanneer we volhouden dat dergelijke principes nog altijd primair op staten van toepassing zijn. Caney (2005, p. 140) stelt dat de speciale verplichtingen die staten hebben ten opzichte van hun burgers alleen kunnen gelden binnen randvoorwaarden die door een theorie van kosmopolitische rechtvaardigheid worden vastgesteld. In aansluiting op Akkerman zouden deze filosofen kunnen zeggen: “staten, geef het gevecht voor grens-overstijgende rechtvaardigheid niet op”. Gezien de zojuist geconstateerde egoïstische natuur van staten moet echter sterk worden betwijfeld of regeringen dergelijke principes als leidraad voor hun buitenlands beleid kunnen nemen.

Ik denk dat de argumenten van Beitz en Caney stuklopen op het praktische niveau van buitenlands beleid. De ethische kracht van kosmopolitische principes, hoe veeleisend ook, is ongetwijfeld groot (Nagel 2005, p. 126). Dergelijke principes gelden echter primair op het diepere, onderliggende niveau van de ‘wereldsamenleving’ (cf. Amstutz 2008). Weliswaar verdedigt een filosoof als Andrew Linklater (1998) een ‘post-Westfaalse’ sociaal-politieke orde waarbinnen staten hun soevereiniteit grotendeels opgeven, het lidmaatschap van uiteenlopende niet-statelijke actoren erkennen en zich institutioneel openstellen voor de invloed van grensoverschrijdende, kosmopolitische plichten op besluitvormingsprocessen. Maar juist omdat, zoals Linklater zelf aangeeft, deze verrui-

ming moet verlopen via de theorie en praktijk van modern ‘burgerschap’ – tegen het ‘totaliserend project’ van de soevereine staat in – is hier sprake van een weinig realistisch (hoewel principieel mogelijk) proces dat om kosmopolitische rechtvaardigheid mogelijk te maken het statensysteem niet slechts moet omvormen maar zelfs overstijgen (Ulaş 2015). Inderdaad impliceert Linklaters positie de erkenning dat staten vanwege hun egoïstische, partijdige aard onvoldoende vermogen bezitten om kosmopolitische rechtvaardigheid zelfs maar te overwegen. Los hiervan geldt dat staten goede redenen zouden hebben om in kosmopolitische principes een bedreiging te zien voor hun overleven. Verder stuit Caney’s argument op het probleem dat staten opereren in een omgeving waarin: nog geen raamwerk van kosmopolitische rechtvaardigheid bestaat; geen garantie kan worden gegeven dat een dergelijk raamwerk zal worden gehandhaafd wanneer het zou bestaan; en zij niet kunnen worden geacht een dergelijk raamwerk te creëren wanneer zij niet op elkaars medewerking kunnen rekenen. En van de staat kan moeilijk een bijdrage aan kosmopolitische rechtvaardigheid worden verwacht als die staat zelf een onrechtvaardig groepsegoïsme vertegenwoordigt.

Beitz, Cohen en waarschijnlijk ook Caney zullen hierop willen reageren dat ze nadrukkelijk de ‘waarheid in het realisme’ (Beitz 1999) erkennen, namelijk dat ze – zoals we al eerder zagen – aanvaarden dat moralisme in het buitenlands beleid doorgaans onwenselijke gevolgen heeft; kosmopolitische rechtvaardigheid moet omzichtig worden nagestreefd. Het gaat om een ‘slimme tactiek’ (Akkerman) met kleine stappen die ook voor (primair egoïstische) staten haalbaar zijn. Maar deze reactie doet kosmopolitische rechtvaardigheid als kritisch ideaal geen recht en voldoet daarom niet. Te eisen dat kosmopolitische rechtvaardigheid als beleidsuitgangspunt wordt genomen blijft vanuit het perspectief van de staat ‘moralistisch’ en daarom betekenisloos voor buitenlands beleid. In beginsel wordt van staten gevraagd hun vitale belangen af te wegen tegen de rechten en belangen van anderen (gesteld dat ze dat kunnen) en de grenzen (macht, belangen) waaraan hun beleidskeuzen normaliter onderhevig zijn te relativeren. Aldus vereist kosmopolitische rechtvaardigheid dat de staat tegen zijn aard ingaat en zichzelf afschaft, wat uiteindelijk moralistisch is. Kernpunt blijft dat kosmopolitische rechtvaardigheidsprincipes een andere politieke inrichting van de wereldsamenleving vereisen: een wereldstaat of -federatie, of misschien een mondiaal ‘neo-medievalisme’ van overlappende loyaliteiten (cf. Ulaş 2015; Linklater 1998; Brown 2015, p. 192, 212-213). Juist daarom valt niet in te zien waarom regeringen van staten zich ook maar iets van die principes zouden moeten aantrekken en ook maar kleine stappen in kosmopolitische richting zouden moeten zetten.⁴ Aldus moet de aanspraak dat rechtvaardigheidsprincipes leiding

4 Voor een argument dat de Europese Unie veeleer een ‘opgerekt-egoïstisch’ dan een kosmopolitisch project is, zie Kamminga (2013, p. 6-10).

kunnen geven aan het buitenlands beleid van staten geheel worden opgegeven, waarmee die principes hun praktische beleidsbetekenis verliezen.

Staten zijn ongeschikt als ‘instrumenten’ (Nagel) voor kosmopolitische rechtvaardigheid. Het lijkt goed verdedigbaar dat individuele personen als ‘verantwoordelijke wereldburgers’ hun handelen primair moeten laten leiden door principes van kosmopolitische rechtvaardigheid in plaats van loyaliteit ten opzichte van hun staten (cf. Dower 1998, p. 120, 107-110); men kan echter niet verwachten dat een regering aldus handelt namens de gehele eigen bevolking. Kosmopolitisme is, om Kennan te citeren, bij uitstek het “detached philosophic point of view” van waaruit de belangen van de staat kunnen worden bekritiseerd, terwijl tegelijkertijd “the government of the sovereign state cannot make such judgments” omdat zij door bestuursverantwoordelijkheid te aanvaarden onvermijdelijk de verantwoordelijkheid voor het nationale eigenbelang op zich neemt (1985, p. 206). Principes van kosmopolitische rechtvaardigheid, hoe fundamenteel juist ook, zijn onverenigbaar met buitenlands beleid en vanuit dat perspectief niet zinvol.

De wankelende beleidsrelevantie van internationalistische morele principes

79

Kan een bescheidener opvatting van mondiale rechtvaardigheid als die van John Rawls (1999) wel een goede invulling geven aan de morele verplichtingen in het buitenlands beleid? Rawls’ visie lijkt relevant, omdat die direct betrekking heeft op het buitenlands beleid van liberale samenlevingen (cf. ook Shue 2002, p. 311).

Rechtvaardigheid is volgens Rawls (1999, cf. 1993) ‘politiek’ in plaats van kosmopolitisch en geldt binnen de context van een liberaal ‘volk’. Internationaal bestaan er andersoortige plichten: respecteer de gelijkheid, vrijheid en onafhankelijkheid van andere ‘goedgeordende’ – liberaal-democratische én ‘fatsoenlijke’ (niet-oorlogszuchtige, mensenrechten-respecterende en via sociaal overleg geregeerde) – volken; leef verdragen met andere volken na; respecteer het beginsel van non-interventie; voer alleen oorlog uit zelfverdediging; bescherm de mensenrechten. Ten opzichte van politieke samenlevingen die niet behoren tot de ‘samenleving van volken’ gelden de volgende plichten: assisteer in nadelige omstandigheden verkerende, ‘belaste’ samenlevingen om goedgeordend te worden; veroordeel of bestraf ‘schurkenstaten’ die oorlogszuchtig gedrag vertonen of in eigen land de mensenrechten schenden, desnoods via militaire interventie. Deze plichten kunnen bestaan, aldus Rawls, omdat liberale volken weliswaar hun eigen belangen nastreven maar daarbij bereid zijn tot ‘wederkerigheid’ ten opzichte van anderen en hun belangen. In tegenstelling tot kosmopolitische rechtvaar-

digheid lijkt deze internationalistische opvatting (voldoende) verenigbaar met buitenlands beleid, omdat – en hieraan gaat Pfeijffer voorbij – het egoïsme van staten een relatief beperkt altruïsme niet hoeft uit te sluiten.⁵ Deze theorie begrenst wel Akkermans ideaal van ‘vrijheid en democratie niet alleen voor eigen volk’, omdat dat in conflict kan komen met Rawls’ visie dat liberale volken niet liberaal-democratische maar niettemin fatsoenlijke volken met gelijk respect dienen te bejegenen.

Toch ligt hier een tweetal moeilijkheden dat betrekking heeft op de mate waarin de staten in de niet-ideale wereld voldoen aan Rawls’ ideaal van een volk. Volgens Rawls (1999) moeten politieke samenlevingen voldoende liberaal of fatsoenlijk zijn, anders is moraal in hun buitenlands beleid nauwelijks te verwachten. We moeten sceptisch zijn over de geneigdheid van ‘staten’ zich moreel te gedragen, omdat zij – althans zolang zij nog niet de moreel juiste keuze hebben gemaakt zich tot ‘volk’ te ontwikkelen – slechts ‘rationeel’ gericht zijn op eigenbelang. Het is echter lastig vast te stellen in hoeverre steeds de niet-ideale internationaal-politieke wereld uit volken bestaat en op basis van Rawls’ logica moraal in het buitenlands beleid kan worden aangenomen. Rawls (1999, p. 89, 43, 101) zelf ‘veronderstelt’ slechts dat er in de wereld enkele relatief goedgeordende volken bestaan, waarbij hij voor wat liberaal-democratische volken betreft lijkt te denken aan de landen van Noord-Amerika en Europa. Weliswaar biedt het buitenlands beleid van deze landen aanknopingspunten voor een buitenlands beleid conform Rawls’ principes; en hetzelfde geldt voor niet-liberale, min of meer fatsoenlijke landen als Bahrein, Koeweit, Oman, Qatar, de Verenigde Arabische Emiraten, Bhutan, Singapore, Samoa en Brunei (en wellicht Turkije).⁶ Maar behalve dat het totaal aantal (Rawlsiaanse) volken momenteel betrekkelijk gering lijkt (Shue 2002, p. 309-310) vormen de duurzaamheid en mondiale invloed van volken blijvende onzekerheden.

De eerste moeilijkheid is dat indien en zodra een of meer van de genoemde landen door een ondergrens voor kwalificatie als volk zou zakken – wat niet ondenkbaar is volgens Rawls zelf – de bijbehorende buitenlandse beleidsmoraal eveneens wordt uitgehold. Dit kan bijvoorbeeld gebeuren doordat een volk besluit oorlog te gaan voeren om economisch gewin of uitbreiding van macht en invloed (Rawls 1999, p. 91). Hier dringt de gedachte aan de Amerikaanse Irakoorlog zich op. Een ander gevaar is dat de democratie of het morele karakter van Amerikaanse en Europese volken wordt ondermijnd door kapitalisme en consumentisme (cf. Rawls in Rawls en Van Parijs 2003).

5 Wederkerigheid, aldus Rawls (1993, p. 16, 50, 54), overstijgt egoïsme of wederzijds voordeel zonder onpartijdigheid te eisen.

6 Deze landenlijst suggereert dat de categorie ‘fatsoenlijke volken’ feitelijk van weinig betekenis is, althans momenteel (Brown 2015, p. 74).

De tweede moeilijkheid wordt door De Wijk aangegeven: de reikwijdte van een Rawlsiaans buitenlands beleid is sterk onderhevig aan – momenteel ongunstige – geopolitieke ontwikkelingen. Vooral voor het relatief zwakke Europa lijkt thans maar weinig ruimte te bestaan om morele doelstellingen als mensenrechtenbevordering na te streven vanwege de machtspolitiek van Rusland en China. Daarbij gaat het om sterke landen die door hun agressieve gedrag of mensenrechtenschendingen in Rawls' theorie niet eens kunnen gelden als 'fatsoenlijke' volken en – zolang als dit het geval blijft – dus geen neiging hebben tot moreel gedrag. Vanuit Rawlsiaans perspectief moeten beide 'staten' zelfs krachtig worden aangepakt naarmate ze verder zouden afglijden tot 'schurkenstaten',⁷ maar door hun machtspositie lijken economische sancties – zoals de recente westerse sancties tegen Rusland vanwege de illegale Krim-annexatie – hoe dan ook het maximale. Kortom, hoe minder machtige volken de wereld kent, des te meer moraal in het buitenlands beleid in de verdrukking komt.

Rawlsiaans-internationalistische principes zijn beslist relevant voor buitenlands beleid van liberale (en fatsoenlijke) volken, maar hun praktische waarde is sterk afhankelijk van zowel de mate waarin feitelijk bestaande 'volken' inderdaad goedgeordend zijn en blijven als van de fluctuerende relatieve macht van de volkensamenleving ten opzichte van – thans aan kracht winnende – 'staten'. Zo bezien kan Rawls' internationalisme slechts gedeeltelijk succesvol zijn, een mogelijkheid waarvoor Rawls zelf oog heeft. Voor een serieus mensenrechtenbeleid bestaat tegenwoordig weinig ruimte, zoals De Wijk stelt.

Conclusie: buitenlands beleid als prudentia

De columnisten die hebben gefigureerd in dit artikel hebben het geen van allen volledig bij het rechte eind. De rol van moraal en ethiek in het buitenlands beleid valt niet te ontkennen maar moet ook niet worden overschat. Kosmopolitische rechtvaardigheidsprincipes of ambitieuze idealen zijn een brug te ver in het buitenlands beleid van staten die naar hun aard egoïstisch, partijdig (Pfeijffer, Niebuhr) en anti-kosmopolitisch zijn. Internationalistische morele principes kunnen wel worden verenigd met de collectivistische aard van de staat, zij het slechts voor zover staten behalve egoïstisch ook liberaal of al-

7 Ook voor Rawls zou gelden dat de beleidshandelingen van de Russische en Chinese regeringen niet onontkoombaar zijn maar als keuzen vatbaar voor ethische beoordeling. Zij zouden net als dat regeringen van liberale landen verkeerd kunnen handelen (cf. Rawls 1999, p. 91, n. 3) juist kunnen handelen. Zo had de Russische president Vladimir Poetin in 2014 er ook voor kunnen kiezen de Krim niet bij Rusland in te lijven, ook al geldt zijn land (ten onrechte) niet als 'volk'.

thans fatsoenlijk (Rawls) zijn en blijven. Daarbij is de mate waarin moraal in het buitenlands beleid werkelijk iets kan voorstellen sterk afhankelijk van de internationale machtsverhoudingen, die momenteel steeds meer in het nadeel van liberale staten uitpakken (De Wijk). Aldus geldt voor moraal in het buitenlands beleid een Niebuhriaans motto: ‘verwacht niet te veel’ (Waltz 2001, p. 33). Wie meer eist – bijvoorbeeld universele vrijheid en democratie (Akkerman), een eerlijke verdeling van de welvaart op wereldschaal, open grenzen voor migranten en vluchtelingen – opteert, expliciet of impliciet, voor een ander wereldsysteem. Puur ethisch valt daar veel voor te zeggen, maar een plicht tot (geleidelijke) zelfafschaffing gaat de beleidscapaciteit van zelfs de welwillendste regering te boven.

De slotsom is een positie die verschilt van mijn drievoudige vertrekpunt, maar de betrokken visies (Pfeijffer, De Wijk, Akkerman) ook met elkaar beoogt te verzoenen op een praktisch ‘directer’ niveau waarvoor Niebuhr (1932, p. 83-112, 258; cf. Coll 1999, p. 92-94) en Rawls (1999, p. 93, 97-98) beiden oog hebben: dat van staatsleiderschap. Een zinvolle ethische evaluatie van de moraliteit van doelstellingen, middelen en consequenties in het buitenlands beleid dient te worden gebaseerd op het – eerder conservatieve dan radicale, weinig systematische – concept van ‘normatieve prudentia’ (Coll 1999; Nye 1986, p. 22, 24; Amstutz 2008, p. 39-40). Uitgaande van het inzicht dat in een weerbarstige wereld ethische noties moeilijk zijn te vertalen in beleid dat moreel aanvaardbare resultaten oplevert, vestigt dit concept de aandacht op het karakter van de staatsleider als essentieel voor moreel internationaal handelen. Goede politieke leiders zijn zich bewust van beperkingen, verantwoordelijkheden en kansen. Zij bezitten het vermogen tot evenwichtig afwegen van voor- en nadelen, tot beheerst en geïnformeerd in plaats van impulsief of onberedeneerd gedrag, tot verdiscontering van specifieke omstandigheden en tot aanvaarding van ambiguïteit, onvolledigheid en onbepaaldheid (Coll 1999). Uiteindelijk is buitenlands beleid een zaak van wijs – kalm dan wel moedig – leiderschap dat steeds tracht vast te stellen wat wenselijk is binnen de grenzen van het mogelijke. Zo bezien is het redelijk te verwachten dat regeringen van liberale staten relatief het meest in staat zijn de macht die ze (nog) hebben verantwoordelijk te gebruiken. Deze conclusie betekent dat in een onzekere wereld samenwerking met dictatoriale regimes (Zijlstra, De Wijk) niet altijd bij voorbaat kan worden uitgesloten – zoals momenteel in de strijd tegen extremistische groepen als Islamitische Staat.

Literatuur

- Achterhuis, H., *Politiek van goede bedoelingen*. Amsterdam: Boom, 1999.
- Akkerman, S., "Een opgeheven vingertje tegen Halbe Zijlstra", *Trouw* 5 april 2015.
- Amstutz, M.R., *International ethics*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2008[1999].
- Beauchamp, T.L., *Philosophical ethics*. New York: McGraw-Hill, 1991[1982].
- Beitz, C.R., *Political theory and international relations*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1999[1979].
- Boucher, D., *Political theories of international relations*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Brooks, D., "Obama, gospel and verse", *The New York Times* 26 april 2007.
- Brown, C., *International society, global polity*. London: Sage, 2015.
- Caney, S., *Justice beyond borders*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Cohen, M., "Moral skepticism and international relations", *Philosophy & Public Affairs* 13 (1984) 4, 299-346.
- Coll, A.R., "Normative prudence as a tradition of statecraft", in J.H. Rosenthal (red.), *Ethics and international affairs*. Washington D.C.: Georgetown University Press, 1999[1991], 75-100.
- Crum, B., "Meer-laagse sociale rechtvaardigheid in de Europese Unie", *Filosofie & Praktijk* 34 (2013) 1, 36-53.
- De Wijk, R., "Dictators zijn soms te verkiezen boven onmachtige democraten", *Trouw* 3 april 2015a.
- De Wijk, R., "Moreel kompas dat het recht overstijgt kan tot willekeur leiden", *Trouw* 17 april 2015b.
- Dower, N., *World ethics*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998.
- Hoedeman J. en R. Meijer, "VVD wil meer samen optrekken met dictators: interview Zijlstra", *de Volkskrant* 28 maart 2015.
- Kamminga, M., "Verantwoord humanitarisme in het buitenlands beleid", *Vrede en Veiligheid* 31 (2002) 1, 74-93.
- Kamminga, M.R. "Dromen van een rechtvaardig Europa", *Filosofie & Praktijk* 34 (2013) 3, 5-19.
- Kennan, G.F., *American diplomacy*. Chicago: University of Chicago Press, 1984[1951].
- Kennan, G.F., "Morality and foreign policy", *Foreign Affairs* 64 (1985) 2, 205-218.
- Linklater, A., *The transformation of political community*. Cambridge: Polity Press, 1998.
- Lumsdaine, D.L., *Moral vision in international politics*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1993.
- Machiavelli, N., *De heerser*. Vertaald, ingeleid en toegelicht door Frans van Dooren. Amsterdam: Athenaeum-Polak & Van Gennep, 1990.
- Morgenthau, H.J., *Politics among nations*. New York, N.Y.: Alfred A. Knopf, 1973[1948].
- Nagel, T., "The problem of global justice", *Philosophy & Public Affairs* 33 (2005) 2, 113-147.
- Niebuhr, R., *Moral man and immoral society*. New York: Charles Scribner's Sons, 1932.

- Niebuhr, R., *The nature and destiny of man I: human nature*. London: Nisbet, 1941.
- Nye, Jr., J.S., *Nuclear ethics*. New York: The Free Press, 1986.
- Patterson, E., "The enduring value of Christian realism", *Philosophia Reformata* 80 (2015) 1, 27-39.
- Pfeijffer, I.L., "Zie de Arabische Lente: de stabiliteit van dictaturen was een illusie", *NRC*. Next 3 april 2015.
- Rawls, J., *Political liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.
- Rawls, J., *The law of peoples*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999.
- Rawls, J. en Van Parijs, P. "Three letters on *The Law of Peoples* and the European Union", *Revue de Philosophie Économique* 7 (2003) 1, 7-20.
- Shue, H., "Rawls and the outlaws", *Politics, Philosophy & Economics* 1 (2002) 3, 307-323.
- Ulaş, L., "Transforming (but not transcending) the state system? On statist cosmopolitanism", *Critical Review of International Social and Political Philosophy* online gepubliceerd 23 juni 2015.
- Verweij, D., "Hoe juist is de 'juiste intentie'? De mogelijkheden en onmogelijkheden van de 'traditie van de rechtvaardige oorlog'", *Filosofie & Praktijk* 35 (2014) 1, 49-59.
- Waltz, K. N., *Man, the state and war*. New York: Columbia University Press, 2001[1959].

Boekbespreking

MH17, een ramp van Murphy

Van den Brink, Gabriël (red.)

Een Ramp, die Nederland veranderde? Nadenken over vlucht MH17.

Amsterdam, Boom, 2015, 267 pp.

Ton Vink

Kort voor de herdenking van 'een jaar MH17' verscheen deze bundel, onder redactie van de Tilburgse hoogleraar Gabriël van den Brink, als de neerslag van een collegereeks aan de Tilburgse School voor Politiek en Bestuur. De bundel memoreert de ramp met de MH17 en meer in het bijzonder de dood van Willem Witteveen, als hoogleraar verbonden aan de Universiteit van Tilburg. Aan zijn nagedachtenis is de publicatie opgedragen.

Van den Brink zorgt voor een korte inleiding, het eerste hoofdstuk en een terugblikkend laatste hoofdstuk. Naast het herdenken van Witteveen, was de bedoeling van de collegereeks ook "op wetenschappelijke wijze de vraag stellen hoe deze ramp moet worden geduid." (10) In zijn openingshoofdstuk "Een ramp met vele betekenissen. Achtergronden en vraagstelling bij de collegereeks" licht Van den Brink het kiezen voor 'MH17' als onderwerp voor de mastercursus *Bestuur en maatschappij* nader toe. Hij verbindt daaraan de vraag c.q. suggestie dat deze ramp ervoor zal zorgen dat we weer de stap (moeten) maken "Van kleine politiek naar grote politiek". In zijn slothoofdstuk komt hij nog eens (ook schematisch) op beide begrippen terug. Daartussenin laten een aantal auteurs vanuit verschillende optiek hun gedachten gaan over diverse aspecten van deze 'ramp'. De belangstelling voor de collegereeks was "hartverwarmend" en de grote toeloop maakte het nodig uit te wijken naar een extra grote ruimte.

In "De gewelddadige randen van het continent. Europa tussen macht en moraal" schets Paul Scheffer de precaire positie van het huidige Europa als gelegen in "de driehoek van nationalisme in het oosten, fundamentalisme in het zuiden en isolationisme in het westen" (54). Hij roept democratieën op tot meer zelf-

vertrouwen, maar ook terughoudendheid: “de westerse wereld moet zich niet blijven uitputten in oorlogen die geen morele rechtvaardiging vinden.”(56)

André Gerrits bespreekt in “De crisis in Oekraïne. Over Rusland en het neerschieten van vlucht MH17” de positie van Rusland en meer in het bijzonder Vladimir Poetin. Hoe passen de crisis in Oekraïne en de burgeroorlog in het oosten van het land in de buitenlandse politieke strategie van de Russische leiders? En: “Wat zou de politieke of militaire betekenis van het neerhalen van vlucht MH17 kunnen zijn?”(59). Duidelijk is in elk geval dat Poetins revisionisme zich richt op “het herstel van de internationale macht van Rusland na de diepe crisis van de jaren negentig.”(69)

Vervolgens gaat NRC-Ombudsman Sjoerd de Jong in “Niet te bevatten? Over berichtgeving in de landelijke dagbladen” in op de berichtgeving in de kranten en de verschillende manieren waarop de verschillende kranten “het persoonlijke aan het publieke, het individuele drama aan de nationale geschiedenis” koppelde (81).

Daarbij sluit de bijdrage aan van Heidi de Mare: “MH17 en de publieke zaak. Een bijdrage vanuit de visuele retorica”. Haar doel: “orde scheppen in de visuele overvloed. Ik zal nagaan hoe de kranten de ramp op de meest letterlijke wijze in beeld hebben gebracht. Het paradigma van de (visuele) retorica vormt daarbij mijn theoretische uitgangspunt.”(107). “Het is”, aldus De Mare, “evident dat de ramp met MH17 een voor Nederland historische gebeurtenis was die inderdaad het algemeen belang raakte.”(109)

“Meer dan ooit werd na de ramp met vlucht MH17 duidelijk hoezeer ons collectieve en publieke leven geritualiseerd is”, aldus opent Erik Borgman zijn “Wat de ramp met Nederland doet. Over een hedendaagse vorm van rouw”(129). Hij concludeert onder meer “We zouden niet moeten proberen met macht en geweld te voorkomen dat er ooit nog zoiets gebeurt. In plaats daarvan zou de herinnering aan de slachtoffers ons moeten bijbrengen dat zoiets als deze ramp *altijd* kan gebeuren.”(148)

Daarna onderzoekt Paul Dekker in “De publieke opinie na de ramp. Politiek vertrouwen en sociaal verlangen” de vraag “Hoe heeft de Nederlandse bevolking gereageerd op de ramp met MH17?” (151). Ook de waarde van opinie-onderzoeken passeert daarbij de revue. Het blijft vooralsnog de vraag of de ramp “een prominente plaats in het nationale geheugen krijgt.”(167)

Willem van Genugten onderzoekt op zijn beurt een item waar velen mee worstelen: “Mogelijkheden tot vervolging. Rol van het internationaal recht bij de ramp met MH17.” Hij werpt licht op internationaal strafrecht, internationaal strafhof (Den Haag), lopend onderzoek, bewijslast, en het afleggen van verantwoording door machthebbers (daaronder Poetin).

Daarbij sluiten Rudi den Hertog en Hugo Roos aan met hun “Internationale luchtvaart ondanks argwaan en wantrouwen”. Die internationale luchtvaart, zo stellen zij onder andere, is in feite minder vanzelfsprekend dan we zijn gaan den-

ken. En de onvermijdelijke conclusie luidt: “De luchtvaart is op ruwe wijze weer op de regeringstafel beland.” En daar hoort zij ook, aldus de beide auteurs.

Wim van Donk houdt in “Radicale vormen van onzekerheid. Rampen, crises en ‘crazy states’ als opdracht voor politici” een pleidooi voor “vernieuwend leiderschap ... waarbij het onder andere aankomt op een meer adequate morele vorming.” (224/5) De onzekerheid waar hij naar verwijst toont zich onder meer in een wereld “waar geweld en radicale ideologie ineens verandering teweegbrengen, die ons vormen van brutaal en gewelddadig gedrag voorschotelen waar we al lange tijd geen rekening mee wilden of hoefden te houden”(218).

Ten slotte kijkt Gabriël van den Brink in “Van MH17 naar grote politiek? De voornaamste bevindingen in perspectief geplaatst” terug op het geheel van de geleverde bijdragen en de vraag of de bijdragen aanleiding geven tot de veronderstelling of verwachting dat er sprake is van een terugkeer van de ‘grote politiek’ en dat de ramp zich inderdaad manifesteerde als, en zorgde voor, een schok van de ‘epistemologische orde’.

Een ramp die Nederland verandert

De gezamenlijke bijdragen in deze bundel leveren de belangstellende lezer op tal van punten interessante informatie. ‘Nadenken over vlucht MH17’, zoals de ondertitel luidt, staat vanzelfsprekend geheel vrij en de ramp – alle auteurs melden dat op eigen wijze – confronteert ons op hoogst onaangename manier met een aspect van de werkelijkheid dat doorgaans ver(der) van ons bed blijft.

Als echter op de grondvraag of dit een ramp is ‘die Nederland veranderde’ (in de titel terecht van een vraagteken voorzien) met ‘ja’ geantwoord zou worden, lijkt me juist dat problematisch. Is de wens hier de vader van de gedachte? Kunnen we de ramp alleen verwerken, een plaats geven, betekenis geven, als Nederland erdoor verandert? Dat is problematisch, want nergens wordt namelijk overtuigend duidelijk waarom juist *deze* ramp dat zou doen of zou moeten doen. Hetzelfde geldt voor de toch wat ronkende tekst dat deze aanslag “het denken over de democratische rechtsstaat op zijn grondvesten [doet] schudden”.

Deze grondvraag roept dan ook een andere vraag op: Zijn er niet betere kandidaten voor de positie van ramp-die-Nederland-verandert dan wel de-democratische-rechtsstaat-op-zijn-grondvesten-doet-schudden (of dat zou moeten doen)?

De bundel verscheen vrijwel – misschien wel precies – op de dag dat de 20ste verjaardag van de val van Srebrenica werd herdacht. We hebben er als Nederland tot vandaag moeite mee hardop te erkennen dat we daar dramatisch faalden. Ons als Nederland achter andere overheden verschuilen maakt het niet beter. Bovendien heeft Nederland op het individuele vlak mensen de dood ingestuurd

en hun nabestaanden jaren en jaren laten procederen voordat er een begin van genoegdoening werd geleverd. 'Srebrenica' is dus een goede kandidaat.

Maar het militaire optreden – eufemistisch 'politioenele acties' – van Nederland in het ('ons') Indië van na de oorlog heeft ook goede papieren. Wat Nederland, Nederlandse gezaghebbers en militairen, daar gedaan hebben wordt langzaam steeds duidelijker. Bijna net zo langzaam als het tempo waarin Nederland enige bereidheid toont de laatste direct betrokken nabestaanden van expliciete slachtpartijen na jaren procederen een soort van schadeloosstelling te verschaffen. Ook 'Indië' is dus wel een goede kandidaat.

En om de keuze te verruimen: op dit moment verdrinken in onze Middellandse Zee (Mare Nostrum) vluchtelingen waarvan er inmiddels al duizenden eerder verdronken zijn. Op weg naar de veronderstelde vrijheid en veiligheid van de Europese landen, waaronder natuurlijk ook Nederland, Nederland dat deze vluchtelingen liever ziet gaan dan komen. Is het naïef te hopen dat deze massale sterfte Nederland en Europa zal veranderen, en hun rechtsstaat op de grondvesten zal doen schudden? Ook de 'Mare Nostrum' staat kandidaat.

Wat heeft de MH17 nu voor op deze andere rampen? Het grote aantal Nederlandse slachtoffers? Dat vergroot ongetwijfeld de nationale betrokkenheid maar is een dubieus argument voor de ernst van de ramp. En bovendien ligt, bijvoorbeeld, de omvang van de vlieg-ramp op Tenerife in 1977 op het dubbele totaal aantal slachtoffers, met een vergelijkbaar aantal Nederlandse doden.

De brute manier dan waarop de ramp zich voltrok? In 1988 schoot het Amerikaanse marineschip de USS Vincennes een Iraanse passagiersvliegtuig dat in het Iraanse luchtruim vloog boven de Straat van Hormuz uit de lucht. Per ongeluk. Alle 290 inzittende kwamen in een klap om, net als bij de MH17.

Kunnen we de MH17-ramp makkelijker 'inhaleren' omdat we ons er niet schuldig bij hoeven te voelen? Het zijn perfide opstandelingen of criminelen die onze landgenoten uit de lucht schoten en zij zijn schuldig; wij niet. En anders Poetin wel. Het klopt dat we aan de drie andere kandidaten (Srebrenica, Indië, Mare Nostrum) wel degelijk (mede) schuldig zijn, en dat voelt niet goed. Maar juist dat zou hun kandidatuur toch eigenlijk moeten versterken.

De repatriëring? Een factor waar de auteurs in de bundel – terecht – veel aandacht voor hebben is de indrukwekkende wijze waarop de stoffelijke resten van de slachtoffers naar Nederland werden teruggehaald en door het land werden gereden. De keren dat dat gebeurde werden duidelijk door velen als 'nationale momenten' ervaren. Maar wat voor beeld zou het opleveren als de ongeveer achtduizend slachtoffers van 'Srebrenica' in lijkwagens door ons land werden gereden? Of de verdronken vluchtelingen uit de 'Mare Nostrum'?

De speech van Timmermans? In veler ogen hield Europees commissaris Frans Timmermans een indrukwekkende speech in de VN-Veilighedsraad naar aanleiding van de MH17-ramp. Dat kan. Maar niet minder indrukwekkend – al kreeg

hij hier te lande minder aandacht – was de toespraak van de Italiaanse premier Matteo Renzi waarin hij de Europese landen verweet de naam ‘Europa’ niet waardig te zijn, bij het laten bestaan van de Mare Nostrum-ramp. De speech van Timmermans verandert niks. Ondanks de stroperige reacties van de Europese landen heeft Renzi meer kans om iets in beweging te brengen.

De (sociale) media? Een belangrijke rol ten opzichte van, en bij het mobiliseren van, ons nationale gevoel spelen de media, de sociale media, en de hausse aan aandacht daarin voor MH17. Ook in deze bundel wordt dat aspect expliciet onderzocht, onder meer in de bijdrage van Sjoerd de Jong, ombudsman van *NRC-Handelsblad* en Heidi de Mare die zich richt op de ‘visuele retorica’. (De Jong maakt daarbij op p. 91 een wel heel curieuze opmerking door over Facebook, Twitter e.d. te zeggen: “We geven onze privacy alleen op voor zover we ons daar comfortabel bij voelen ...” Dat klinkt behoorlijk naïef.) De bijdrage van De Mare is treffend geïllustreerd met enkele pagina’s ‘visuele retorica’. Zij bespreekt die in haar stuk, maar gaat voorbij aan een illustratie waar ik aan bleef haken en waar ik wel iets over had willen lezen. Het is een zeer veelzeggende illustratie: pagina 5 uit *De Telegraaf* van 21 juli 2014, in de week na de ramp, met in de bekende Telegraafletters de hartenkreet dan wel –vraag: “Waar was God vorige week?”. Dus niet: “Wandelt Hij nog wel eens over de Mare Nostrum?”, of “Houdt Hij soms niet van moslimmannen?” Nee: “Waar was Hij, *vorige week*”. Dat vat, met toegevoegde cursivering, heel veel samen.

Tijdens het schrijven van deze bespreking wordt er langs de Oostenrijkse autobaan een vrachtwagen met eenenzeventig in staat van ontbinding verkerende lijken van vluchtelingen gevonden. De voorlopige indruk is dat dit wel eens de spreekwoordelijke druppel zou kunnen zijn die Europa in beweging weet te brengen.

De ongemakkelijke balans wat de MH17-ramp betreft zal wel zijn dat MH17 weinig of niks verandert. Dat geldt ook voor het definitieve rapport van de Onderzoeksraad dat in oktober werd gepresenteerd. Het was, in slecht Nederlands, een ‘freak-accident’. Of de vertaling met ‘bizar ongeval’ dat helemaal goed weergeeft, betwijfel ik. Misschien was het een schoolvoorbeeld van de werking van de ‘wet van Murphy’. Dat is helaas niet echt troostrijk.

Boekbespreking

Niet alles, maar iets

Todd May

A Significant Life. Human Meaning in a Silent Universe.

Chicago: The University of Chicago Press, 2015, 197 pp.

Patrick Delaere

Is het leven niet meer dan een sloep op open zee die langzaam volloopt of een bad dat langzaam leegloopt? Dat mag nogal zinloos in de oren klinken maar volgens de Nederlandse psycholoog Jaap van Heerden is die zinloosheid juist een zegen. Want stel u eens voor hoe het zou zijn als het leven wel zin had en wij die zouden kennen. De gevolgen zouden rampzalig zijn. Elk initiatief zou verschrompelen door verplichte toetsing aan de alles overkoepelende zin van dit leven. “Elke stap zou een afwijking kunnen zijn. Het leven zou tot stilstand komen. Dat wil toch niemand. Wees blij dat het leven geen zin heeft.” (Van Heerden J. *Wees blij dat het leven geen zin heeft*. Amsterdam: Prometheus, 1990, pp. 11-2.)

Toch leken veel mensen eeuwen lang een beetje kosmische steun wel te kunnen gebruiken: een natuurlijk doel of een God die hen vrijwaarde van de betekenisloosheid van de jaren die hen op aarde waren gegund. Voor de oude Grieken was zinvolheid ingeschreven in de aard der dingen; ze maakte deel uit van het meubilair van de wereld, van de rationele structuur der dingen. Zinvol leven was voor Aristoteles leven zoals je moet leven, volgens plan. Alles en iedereen was volgens deze denker onderweg naar zijn bestemming. En daar kwam je achter door middel van reflectie. Voor de gelovige middeleeuwer was de vraag naar zin al naar bed gestuurd nog voor ze de gelovige kon verontrusten. Eerst was er geloof en dan lag het antwoord op vragen naar zin al klaar. Zinvolheid werd van buiten de wereld – door een Godheid – aan de wereld opgelegd.

Iedere vorm van kosmische garantie is de moderne mens inmiddels ontvalen, stelde Albert Camus na de Tweede Wereldoorlog vast. We willen graag weten waarom we leven en of er reden is om door te gaan met leven, maar ondertussen zwijgt het universum of spreekt het een taal die we niet verstaan. Onze hang naar

betekenis botst met de onwil van het universum om ons die betekenis te leveren. Camus dacht daarom dat er weinig anders voor ons op zit dan deze conditie van dubbele weigering uit te houden: enerzijds onze weigering om de zoektocht naar zin op te geven en anderzijds de weigering van het onverschillig, zwijgend universum om die zin prijs te geven. Al de rest, aldus Camus, is een vorm van lafheid, en welbeschouwd van suicide. Menselijk handelen vraagt om betekenis, en de zoektocht naar betekenis opgeven is de *condition humaine* opgeven en dus een vorm van zelfmoord. We kunnen ook de gedachte vermoorden dat het universum ons nooit zal leren waarom we leven, en pretenderen dat de betekenis van ons leven kan worden gevonden – bijvoorbeeld in zelfhulpboeken als *De Alchemist* of *The Secret* – en onze hunkering zal bevredigen. Ook dat is een ontkenning van de menselijke conditie en dus een vorm van suicide, volgens Camus.

Is ‘menselijke hunkering versus sprakeloos universum’ dan alles wat er over een zinvol leven te zeggen valt, vraagt Todd May zich af. Geïnspireerd door het werk van Susan Wolf (1952) besluit hij dieper over de kwestie na te denken, wat in de filosofie volgens hem inhoudt: langzamer.

Zin in het leven

Wolf – het zal bekend zijn – beantwoordt de vraag naar de zin *van* het leven door te kijken naar de zin *in* het leven. En het antwoord op de vraag naar de zin in het leven ligt besloten in dat leven zelf. Dit is haar werkhypothese: om een zinvol bestaan te kunnen leiden dient er sprake te zijn van een leven “dat actief en tot op zekere hoogte succesvol in een project (of projecten) van positieve waarde is geëngageerd.” (Wolf S. ‘The Meanings of Lives’. In J. Perry, M. Bratman & J.M. Fischer, eds., *Introduction to Philosophy. Classical and Contemporary Readings*, 4th ed., Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 65.)

May neemt twee elementen van Wolfs hypothese over: een zinvol leven is er een van actief commitment (‘subjective attraction’) aan projecten met een positieve – en daarmee bedoelt Wolf objectieve – waarde (‘objective attractiveness’). Typisch zinvolle bezigheden zoals muziek maken of de liefde bedrijven zijn activiteiten waarin de persoon helemaal opgaat. Wanneer iemand zoals Ralph Touchett in Henry James’ *The Portrait of a Lady* niet ‘in touch’ blijkt met zijn eigen levensprojecten, zijn leven om zo te zeggen voortdurend op armlengte houdt, dan is er sprake van gebrek aan subjectieve aantrekkingskracht en verminderde zin. En ook bij gebrek aan objectieve aantrekkelijkheid van iemands levensprojecten – denk aan een persoon die zijn levensdagen vult met het vol overgave vervaardigen van handgeschreven kopieën van *Fifty Shades of Grey* – vinden we dat er sprake is van een weinig zinvol bestaan. Terecht laat May het derde criterium van Wolf – een zekere mate van succes bij het uitvoeren van levensprojecten – vallen, want dat element is

bepaald niet zonder problemen. Dan zouden we bijvoorbeeld aannemelijk moeten maken dat het leven van Claus von Stauffenberg die een bomaanslag op Hitler pleegde waarbij vier doden vielen en Hitler slechts lichte verwondingen opliep, uiteindelijk zinloos is geweest. May snijdt de kwestie pas in zijn conclusie aan, maar ik ben het met hem eens dat ook zonder succes (erkenning, resultaat, accolades) of zonder het vereiste talent een leven zinvol kan zijn. Het gaat erom hoe een leven wordt geleid, al is er natuurlijk wel een link met toeval: wie door een ongeluk niet meer kan deelnemen aan zijn geliefde topsport levert zin in.

Lastig aan Wolfs definitie blijft ook het antwoord op de vraag hoe we vertrekend van subjectieve voorkeur en engagement toch consensus kunnen bereiken over objectieve aantrekkelijkheid. Hoe bepalen we of projecten van onszelf en anderen objectief waardevol zijn? Het is Wolf tot op heden niet gelukt om een bevredigende beschrijving te geven van wat onder een project van objectieve waarde moet worden verstaan. May probeert in zijn boek een stukje verder te komen; niet tot bij *de* conceptie van objectieve aantrekkelijkheid maar bij *één* zo'n conceptie. En daarmee levert hij een originele en aansprekende bijdrage aan het onderzoeksveld.

Narratieve waarden

Mensenlevens spelen zich af in de tijd. Ze leggen trajecten af die een boog spannen van verleden naar toekomst. Daarover vertellen mensen verhalen. Ze begrijpen hun levens als verhalen over wie ze zijn, en tegelijk produceren die verhalen ook mee wie ze zijn. May vraagt zich af of er in zulke verhalen iets besloten ligt dat aan zin beantwoordt en denkt van wel. Levenstrajecten worden namelijk gekarakteriseerd door narratieve waarden die zin toevoegen aan een leven. Zo'n waarde kan worden afgelezen aan iemands levensstijl, aan de manier waarop iemands leven zich ontvouwt in de loop van de tijd. Standvastigheid is een voorbeeld. Of intensiteit. Of avontuurlijkheid. Soms geeft een enkel mensenleven ook uitdrukking aan meerdere narratieve waarden. Deze herkenbare algemene thema's maken dat levens het waard zijn om geleefd te worden; ze geven iemands levenswandel extra rijkdom en betekenis. Om dit te kunnen, stelt May, moeten narratieve waarden wel verschillende aspecten van iemands leven doordringen en ook een flinke portie van iemands leven omspannen.

De nadruk die zo op diachronie komt te liggen roept onmiddellijk de tegenwerping op dat we intuïtief toch vinden dat ook een eenmalige 'out of character' gebeurtenis zin kan verlenen aan een mensenleven. Van iemand die zijn hele leven liggend op de bank doorbracht met bier drinken en zappen maar op een goede dag zijn buurmeisje uit een brandend huis redde, zullen we op zijn uitvaart zeggen dat zijn leven (toch) zin heeft gehad. May zal dit niet ontkennen. Want narratieve waarden moeten in zijn optiek niet binair worden gedacht; het

is eerder een kwestie van meer of minder. En dan zullen we toch geneigd zijn, zal May ons voorhouden, om aan het leven van een redder van beroep, zeg een brandweerman, meer zin toe te kennen dan aan een vegetatief bestaan met een eenmalige heroïsche uitschieter.

Maar hoe objectief zijn de narratieve waarden die May op het oog heeft nu eigenlijk? Zijn ze niet veeleer arbitrair? Vanwaar het geloof dat narratieve waarden een soort objectieve maatstaf voor zinvolheid zouden kunnen leveren? Waar moeten we dan kijken? Wat geeft narratieve waarden hun autoriteit, anders dan een aristotelisch doel, een goddelijk imprimatur of Camus' norse universum? In het vijfde en laatste hoofdstuk van zijn boek geeft May ons een – aan Wilfrid Sellars (1912-89) ontleende – epistemische kijk op hoe we over narratieve waarden gerechtvaardigde claims kunnen maken.

Bodemloos waarden

Zijn antwoord luidt: wat waarden bindend maakt is de menselijke praktijk van waarden. Dat mensen zelf waarden creëren houdt niet in dat iedereen maar wat kan voorstellen als waardevol. Als ik afkondig dat rijden over ventwegen een waarde is die zin geeft aan het menselijk bestaan, dan is de reactie die ik kan verwachten niet alleen dat het niet klopt, maar ook dat het belachelijk is, dat ik van het pad af ben geraakt en totaal niet begrijp wat waarden zijn. Waarden zijn responsief voor redenen en kunnen onder kritiek worden gesteld. Alleen kan dit niet met alle waarden ineens. Waardering is een zelfcorrigerende onderneming, die elke waarde in vraag kan stellen maar niet alle waarden tegelijk; anders komt kritiek niet eens van de grond. Noch een individu noch een gemeenschap kan dus iets simpelweg tot waarde uitroepen zonder zelf al verankerd te zijn in een aantal overgeërfde waarden die men reeds hooghoudt. Dit alles heeft belangrijke implicaties voor narratieve waarden: wat we narratief waardevol vinden is niet willekeurig en we kunnen ons ook (collectief) flink vergissen in de gebruikte criteria voor een narratieve waarde en zelfs in de opvatting dat iets überhaupt (g)een narratieve waarde is.

Blijft er dan nog wel iets over van de gewenste objectiviteit van narratieve waarden? Genoeg, vindt May, alleen ligt de objectiviteit niet besloten in een of andere speciale rechtvaardiging binnen het geheel van waarden, maar in het bestaan van het hele web van waarden. En is er dan misschien nog iets dat het waardenweb zélf kan rechtvaardigen? Het antwoord is nee. Hier stopt rechtvaardiging. May herinnert in dit verband aan een uitspraak van Ludwig Wittgenstein die ooit verklaarde: Als alle rechtvaardigingen zijn uitgeput, dan heb ik de rotsbodem van mijn overtuigingen bereikt en wordt mijn spade gekeerd. Dan kan ik alleen nog zeggen: "Dit is wat ik doe." May vervolgt: Wittgenstein ging er nog van uit dat er zo'n rotsbodem te vinden is onder onze praktijken, maar die is er niet. Er is hele-

maal geen bodem. Onze praktijken en het web van redenen en waarden is alles wat we hebben. En meer objectiviteit hebben we misschien ook niet nodig.

Zinvolle, goede en mooie levens

Het is May gelukt om met zijn notie van narratieve waarde het debat over 'the meanings in lives' verder te verrijken, ook al is narratieve waardering geen simpele zaak. Levens zijn er niet mee gelabeld. Veel levens zijn vervuld van ambivalentie, verandering, dode punten, onzekerheid en botsende waarden. Voor de meeste levens is narratieve waardering 'een uitdaging'. En er zijn ook kosten verbonden aan zoeken naar zin. De kosten daarvoor zijn dat onze levens mogelijk niet (helemaal) beantwoorden aan de narratieve waardenstandaard. De winst is dat we nieuw gereedschap in handen hebben om op vruchtbare wijze op onze levens te reflecteren.

Toch is het volgens May helemaal geen vereiste dat mensen zich van de narratieve waarde die ze naleven bewust zijn. Mensen kunnen een zinvol leven leiden zonder er erg in te hebben en zonder de zin ervan als zodanig te herkennen. Ook bestaat er voor May niet zoiets als een plicht tot zinvol leven. Zinvolheid is geen moraliteit. Iemand kan rustig met Jaap van Heerden zeggen: 'Geen belangstelling voor'. In dit opzicht lijkt zinvolheid meer op schoonheid dan op moraliteit. Moet niet, maar wekt bewondering. En last but not least: anders dan Camus suggereerde is een zinloos leven geen waardeloos leven. May wil af van het existentialistische idee dat de moeder van alle vragen die we onszelf kunnen stellen de vraag is naar de zin van ons leven. De zinvolheid van een leven valt niet samen met de waarde ervan. Zinvolheid is niet alles, maar iets. Behalve narratieve waarde heeft een leven ook morele, esthetische of gelukswaarde.

Hier ziet May overigens nog een probleem. Dat narratieve waarden per definitie non-morele waarden zijn maakt mogelijk dat ook massamoord betekenis verleent aan het leven van een toegewijd massamoordenaar. May vindt dat hoewel een narratieve waarde geen morele waarde hoeft te zijn, ze toch niet kan worden gebruikt om aan een immoreel project betekenis te verlenen. Ik denk daar anders over. Waarom zou toewijding, een leven van toegewijde massamoord – hoe moreel verwerpelijk ook – niet kunnen bijdragen aan de zin van iemands bestaan?

Al bij al is het boek van May mij al lezend best dierbaar geworden. Hoewel het betoog voor een filosofisch geschoolde lezer misschien af en toe iets te langzaam vordert, biedt May een bedachtzame en voortreffelijke introductie in een filosofisch onderwerp waarover relatief weinig literatuur beschikbaar is. En hij doet dit op een zeer toegankelijke manier, met weinig jargon, verfrissende inzichten en een keur aan hedendaagse aansprekende voorbeelden. Een geslaagd studieboek dus voor gevorderde filosofiestudenten, maar ook zeer geschikt als cadeau voor al uw nadenkende familie en vrienden buiten de academie.

Vereniging voor Filosofische Praktijk

In dit katern van de Vereniging voor Filosofische Praktijk (VFP) filosofeert Peter Harteloh over het thema 'sterven', vanuit het perspectief van de filosofisch consultant. Karen Faber beschrijft haar kijk op de theorie en praktijk van filosoferen met kinderen. Trees Schopman analyseert de antwoorden van de enquête die is gehouden onder VFP leden. Tot slot vindt u in het katern mededelingen en agenda van de VFP.

Filosoferen over de dood, update 2.0.15

P.P.M. Harteloh

De filosofische praktijk is door een van haar grondleggers, Pierre Hadot, omschreven als een oefening in het leren schrijven, lezen, leven en sterven.¹ In dit artikel wil ik ingaan op het sterven.² Hoe kunnen wij filosoferen over het sterven? Ik hanteer daarbij het perspectief van een filosofisch consultant die in zijn of haar praktijk met het thema te maken krijgt. Ik beperk me tot de natuurlijke dood. De academische ethiek verlustigt zich vandaag de dag doorgaans aan de

-
- 1 Hadot, P. *Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, Oxford/Cambridge, Blackwell's, 1995.
 - 2 Dus niet op de dood als toestand, onderscheiden van het leven. Het viel me op dat er zowel in het gewone spraakgebruik als in filosofisch werk geen scherp onderscheid wordt gemaakt tussen sterven als proces en de dood als toestand. Socrates en Seneca geven een voorbeeld van sterven. Montaigne schrijft over het sterven, maar spreekt van de dood. Epicurus en Schopenhauer filosoferen over de dood. Ik denk dat filosoferen over het sterven, eendachtig Pierre Hadot, onderdeel is van de filosofische praktijk en een obligate competentie van iedere filosofisch consultant zou moeten zijn.

euthanasie of de dilemma's van een niet-natuurlijk overlijden, maar de meeste mensen in Nederland (95 procent) sterven een natuurlijke dood. Om te filosoferen over het sterven zal ik de klassieke indeling van filosofie in fysica, logica en ethica hanteren.¹ Vanuit de feiten wil ik naar goed socratisch gebruik de principes van een thema in het denken blootleggen en exploreren.³ De fysica (lees de feiten) vormt de grondslag en toont de begrenzing van het filosoferen, waarbinnen we een vorm (lees logica) en inhoud (lees ethica) kunnen onderscheiden. De fysica van het sterven is (sterk) veranderd sinds het denken over het sterven in de klassiek oudheid vorm kreeg. Met de hedendaagse fysica van het sterven als uitgangspunt, is mijn artikel te lezen als een update van de klassieke gedachten ten behoeve van het moderne tijdsgewricht.

De fysica van het sterven

Om beter in te kunnen spelen op de thematiek van het sterven dient een filosofisch consultant op de hoogte te zijn van de fysica ervan teneinde (wilde) speculaties of ongefundeerde gedachten te vermijden en de aard van het filosoferen af te stemmen op de situatie. In Nederland overlijden per jaar ongeveer 140.000 mensen.⁴ Het grootste gedeelte van deze mensen sterft een natuurlijke dood. Een natuurlijke dood (95 procent van de sterfgevallen) is gedefinieerd als het overlijden ten gevolge van een ziekte of aandoening. Een niet-natuurlijke dood (ruim 5 procent van de sterfgevallen) betreft een overlijden ten gevolge van een ongeval, misdrijf of zelfdoding.⁵ Sinds 2013 bieden gegevens van de doodsoorzakenstatistiek van het CBS inzicht in de manier van overlijden. Bij ongeveer 40 procent van de mensen die in Nederland jaarlijks overlijdt, wordt er namelijk een zogenaamde directe doodsoorzaak beschreven.⁶ Binnen deze groep die model staat voor het totaal zijn verschillende patronen zichtbaar. Bij ongeveer een derde van de mensen wordt uittering (cachexie) en/of uitdroging (dehydratie) als directe doodsoorzaak gerapporteerd. Dat wil zeggen dat zij stoppen met eten en/of drinken. Vaak gaat het om zeer oude mensen met een nog onbegrepen fysiologie die geruime tijd

3 Nelson, L. *The Socratic Method* (1922). New York: Dover Publ. 1965.

4 CBS. Centraal Bureau voor de Statistiek: <http://statline.cbs.nl/Statweb/publication/> trefwoord: doodsoorzaken, uitgebreide lijst 2014, geraadpleegd 5 september 2015.

5 Euthanasie wordt beschouwd als een natuurlijke dood en meestal is er bij een natuurlijke dood sprake van een medische ingreep om het overlijden te faciliteren.

6 In de overige 60 procent van de gevallen noteert de arts alleen de ziekte of aandoening die uiteindelijk tot de dood heeft geleid en ontbreekt informatie over het feitelijk overlijden. De beschreven patronen van directe doodsoorzaken lijken echter wel representatief voor de groep van overledenen als geheel.

(dagen tot weken) met heel weinig water of voedsel toekomen. Zij geraken in een serene staat van zijn en slapen geleidelijk in. Het besluit om te stoppen met eten of drinken wordt zelf genomen en lijkt in overeenstemming met de lichaamsfysiologie van de persoon. De persoon luistert naar diens lichaam. In Nederland wordt er daarbij niet ingegrepen. Dit wekt in het buitenland soms wat verbazing. Met name in de Zuid-Europese (lees katholieke) landen vindt men deze vorm van sterven een schande en wordt er per infuus vocht of voedsel toegediend. De traditie van sterven door stoppen met eten of drinken is dan ook vooral een traditie van de Noord-Europese (lees protestantse) landen. De dood komt geleidelijk en laat de overledene achter in een uitgeteerde toestand. Het doet denken aan een protestantse levenswijze: sober en gestreng.

Bij een ander gedeelte van de overledenen (38 procent) wordt een hart- of ademstilstand als directe doodsoorzaak genoteerd. In deze gevallen gaat het om een plotseling overlijden, dat de omgeving kan verrassen en zich onttrekt aan de wil van de persoon (non-intentioneel). De dood slaat toe en rukt de persoon letterlijk en figuurlijk weg uit het leven. Veel ziekenhuisartsen schrijven dit op hun doodsoorzakenopgave. Het sterven is nu geen proces meer, maar wordt als een uiteenvallen van lichaamsfuncties beschouwd. Soms gaat dit geleidelijk en wordt ouderdom als directe doodsoorzaak genoteerd (8 procent van de sterfgevallen). Een klein gedeelte van de mensen (ongeveer 7 procent) sterft aan een lever- of nierfalen. Wanneer de lever of de nieren niet goed meer functioneren, hopen afvalstoffen zich op in het bloed en krijgt de adem een kenmerkende ammoniak geur. De veranderende samenstelling van het bloed beïnvloedt het bewustzijn. Dit kan leiden tot een coma, dat de stervende beschermt tegen angsten, onrust

Tabel 1. De fysica van het sterven in Nederland

Directe doodsoorzaak	Frequentie	Kwaliteiten	Filosofie
Dehydratie/cachexie (uittering/uitdroging)	37%	Streng en ascetisch	Stoïcijns: evenwichtig en autarkisch
Hartstilstand/-falen	26%	Plotseling (acuut), non-intentioneel	Epicurisch: materieel-atomistisch
Ademstilstand	12%		
Ouderdom	8%	Geleidelijk, non-intentioneel	
Uremie (nierfalen)	5%	Coma of lyrisch en geëxalteerd	Existentieel: intense angst- of geluksmomenten
Leverfalen	2%		
Delier	1%		
Overig	9%	-	-

of pijn, maar ook tot het zogenaamde delier. De persoon ziet of hoort vreemde dingen en geraakt doorgaans in een angstige of in een gelukzalige toestand. De aard van deze toestand (angst of geluk) wordt bepaald door uitbundige en intense herbelevingen van slechte of goede herinneringen aan het leven in combinatie met indrukken uit de omgeving. We kunnen nu drie kwaliteiten van het overlijden onderscheiden (zie tabel 1): (i) streng en ascetisch, (ii) een non-intentioneel/materieel uiteenvallen van functies, of (iii) lyrisch en geëxalteerd. Deze fysica van het sterven (feiten) vormt een input voor het feitelijk filosoferen erover, dat we onderscheiden naar vorm (logica) en inhoud (ethica).

De logica van het sterven

Filosoferen in het algemeen en een filosofische consultatie in het bijzonder verlopen langs het spoor der logica. Er zijn verschillende soorten logica, en het is de vraag welke logica het best past bij filosoferen over het sterven. Een natuurlijke dood hebben we niet voor het kiezen. Het is iets wat je overkomt. De dood is onvermijdelijk. We *moeten* sterven. Een modale logica lijkt daarom het meest op zijn plaats. De noodzakelijkheid is in deze logica complementair aan mogelijkheden. De mogelijkheid van het sterven is op ieder moment in het leven aanwezig. Heidegger spreekt van een 'Sein-zum-Tode'. De dood is een mogelijkheid in ons die bij het sterven gestalte krijgt. Uitgaande van de fysica van het sterven dient een passende filosofie te worden ontwikkeld. De filosofisch consultant zal daarbij een interpretatieve en begrijpende gesprekstijl moeten aanwenden om mogelijkheden gestalte te geven. De vorm van het gesprek is dan congruent met de aard van het onderwerp.

De ethica van het sterven

De dood en het sterven zijn in de moderne tijd technische zaken, procedureel ingebed en uit de zichtbaarheid van het dagelijks leven verbannen. De dood is echter te belangrijk om aan de artsen of politici over te laten. De dood is immers altijd *mijn dood* en zal individueel gestalte moeten worden gegeven. Maar hoe doet een persoon dat? De ene persoon worstelt en strijdt, sterft kermend, woevend of bedroefd; de andere geraakt buiten zichzelf in extase, heeft visioenen en laat de wereld in verbijstering achter zich.

Het sterven is in hoge mate een uitdrukking van het leven. Onvoltooide daden, hechting aan verwanten of bezit, verwerking van onrecht, alle komen zij tot uiting in de aard van de doodsstrijd. Welke van deze kwaliteiten zich voor-

doen, hangt naast de fysiologie van het lichaam sterk af van de mate waarin het leven gereflecteerd wordt afgesloten. Het sterven van Socrates is hiervan een belangrijk voorbeeld.¹ Socrates brengt zijn principes in overeenstemming met zijn handelen, niet alleen in zijn laatste ogenblikken. Gedurende zijn leven heeft hij erop geoeftend door voortdurende reflectie. Als laatste offert hij een haan, als dank aan Asklepios, de god der geneeskunst, die hij mijns inziens eert vanwege de techniek, de samenstelling van de gifbeker die Socrates in staat stelt zonder pijn geleidelijk te sterven. De inhoud van het sterven bepaalt hij zelf. Socrates sterft een weloverwogen dood, redenerend, als de persoon die hij was, samenvallend met zichzelf, met een authenticiteit die hij een leven lang (be)oefende.

Het sterven van Seneca is een ander belangrijk voorbeeld van een filosofische praktijk. Hier staan de stoïcijnse idealen van evenwichtigheid en een autarkische houding centraal. Seneca laat zijn gemoedsrust niet verstoren door de dood en toont zich daarbij onaantastbaar voor uitwendige invloeden als het bevel van Nero. Ook hier gaat oefening aan vooraf: 'Waar de dood je precies opwacht is onzeker, dus moet je hem overal verwachten.'¹⁰

De les van deze filosofen betreft vooral de houding die men aanneemt bij dramatische ingrijpende gebeurtenissen als het overlijden. Deze houding bepaalt de kwaliteit ervan. Bij de ethica van het sterven gaat om de houding (ethos), niet om de procedure. Niet iedereen is het gegeven rationeel, redenerend de dood in te gaan zoals Socrates of Seneca dat deden. De drie meest voorkomende manieren van sterven hebben echter ieder hun eigen ethiek in de vorm van een houding die de persoon in staat stelt een goede dood te sterven. De stoïcijnse houding van evenwichtigheid en autarkie past bij het stoppen met eten of drinken en geleidelijk verscheiden. De rationele reflectie op het leven past bij de voorbereiding op de plotselinge dood, en de ervaring van intense angst of geluk bij de existentiële beleving van het moment.

Filosoferen over het sterven

Het sterven ontbeert een goede theorie over de dood. Het is vandaag de dag vooral procedureel ingebed en gehoorzaamt aan medische protocollen voor palliatief handelen of euthanasie. Een idee over de goede dood is er niet, en de natuurlijke dood is bijna altijd ingekleurd door medisch handelen. Als we spreken over een natuurlijke dood staan ons grofweg drie manieren van overlijden te wachten: we stoppen met eten of drinken en teren geleidelijk weg, het hart of de ademhaling stopt ermee (plotseling, non-intentioneel), of we geraken in een coma dan wel delirante toestand doordat belangrijke organen als lever of nieren niet goed meer functioneren. We kiezen deze manier van overlijden niet, maar dienen een levenshouding te ontwikkelen die bij ons overlijden past. De filoso-

fische praktijk kan ons daarbij helpen. De filosofische praktijken van vandaag de dag zijn een revival van het filosoferen in de antieke oudheid als oefening in het sterven, waarbij de ontwikkelingen in de laatste 2500 jaar in ogenschouw moeten worden genomen. Zij kunnen een bewustzijn van de hedendaagse fysica van het sterven bevorderen alsmede de vorming van een ethos faciliteren door consultaties of oefeningen.

Dr. Peter Harteloh is medicus en filosoof. Hij studeerde geneeskunde in Rotterdam en filosofie te Utrecht. In 2007 heeft hij de medische praktijk na een opleiding bij de VFP verruild voor de filosofische praktijk. Hij vestigde de Filosofische Praktijk Rotterdam met een focus op individuele consultaties, socratische groeps gesprekken, cursussen levenskunst en filosofische wandelingen.

Filosoferen met kinderen; hoe doe je dat?

100

Karen Faber

‘En ... wat doe jij voor de kost?’. ‘Ik ben docent Filosofie. Ik filosofer met kinderen en jongeren op diverse scholen’. Waar ik een paar jaar geleden de vraag kreeg: ‘wat is dat dan, en kan dat wel ... filosoferen met kinderen?’, hoor ik nu steeds vaker iets als: ‘O, wat leuk, dat doe ik ook! Vanzelf, elke dag eigenlijk wel. Ik ben een geboren filosoof en denk vaak na over ‘t leven’. Ik waardeer de interesse, maar voel ook een lichte ergernis bij mezelf opkomen als later blijkt dat de ander met ‘filosoferen’ bedoelt dat zij open vragen stelt aan kinderen en in gesprek gaat met de groep. Iedereen mag zichzelf of een ander ‘filosoof’ noemen. Het is geen beschermde titel. Maar eerlijk is eerlijk, vragen als ‘wat betekent de lente voor jou?’, ‘zou je willen dat er geen oorlog was?’ en ‘wanneer voel jij je gelukkig?’ zijn geen typisch filosofische vragen, hoe interessant ook. Ik schipper tussen enthousiast en kritisch reageren; ik vind het prima dat steeds meer mensen in gesprek gaan met kinderen. Tegelijkertijd proef ik de behoefte om de betekenis van ‘filosoferen’ te waarborgen, en voor leerkrachten de deur te openen naar een achterliggende, conceptuele vraag zoals ‘wat is geluk?’

Wat is filosoferen dan wel? Filosoferen betekent onder andere: kritisch veronderstellingen onderzoeken. Welnu, in dit stuk neem ik zelf enkele veronderstellingen omtrent filosoferen met kinderen onder de loep. Deze bespreek ik aan de hand van een praktijkvoorbeeld uit eigen ervaring: filosoferen met kinderen op een basisschool in Nijmegen. De betekenis van dit stuk is tweeledig. Enerzijds geef ik suggesties: hoe doe je dat concreet, filosoferen met kinderen? Anderzijds bied ik inzicht in wat de activiteit onderscheidt van andere activiteiten; wat maakt de activiteit filosofisch en welke veronderstellingen zijn volgens mij niet (helemaal) houdbaar?

Achtereenvolgens bespreek ik veronderstellingen gekoppeld aan verschillende fasen van de filosofische activiteit:

1. De opstart
2. Een activerende opdracht
3. Een verhaal, vragen formuleren, een startvraag uitkiezen
4. Het filosofisch gesprek
5. Een creatieve verwerkingsopdracht

1. De opstart: 'op denkavontuur'

Het is donderdagochtend. De kinderen van de middenbouw hebben vandaag zelf een activiteit gekozen. 'Ik ga mee op denkavontuur', zegt Joost. Dat is echt iets voor hem, een jongen die vragend in 't leven staat. Wat hem nu bezighoudt is: 'hoeveel lucht zit er in een basketbal?'

We gaan in een kring zitten, met een groep van negen kinderen, van zes tot acht jaar. Dat is een prettige groeps grootte, omdat iedereen dan aan de beurt kan komen, en we toch voldoende verschillende inbrengen hebben. 'Vandaag ben ik de juf' zeg ik, 'maar ik ben niet zomaar een juf. Want zomaar een juf weet op bijna al jullie vragen een antwoord, toch? Ik ben een juf, die samen met jullie hardop gaat nadenken en zelf óók het antwoord niet weet ... dat is vreemd hè? Samen gaan we op denkavontuur. We gaan op onderzoek uit, door samen hardop na te denken. Filosoferen noem je dat.' Hoewel ik mezelf 'juf' noem, ga ik niet op de stoel van de juf zitten, maar op een kleine stoel tussen de kinderen in, op ooghoogte. Dit past bij mijn rol als procesbegeleider; een ander soort juf. Voor de kinderen is het hierdoor duidelijk dat filosoferen een bijzondere activiteit is, en anders dan een andere les. Door af en toe van plek te wisselen, komen de kinderen (letterlijk) meer centraal te staan.

Lise tikt me aan en zegt: 'Juf, ik hóú van denken', zoals andere kinderen zouden zeggen: 'Juf, ik hou van voetbal!'. Dit soort vragen en opmerkingen koester ik.

De verwondering die van nature bij kinderen aanwezig is, probeer ik te prikkelen en ruimte te geven. Filosoferen betekent kritisch, creatief en zorgvuldig nadenken (Lipman, 1991). Dat vraagt om vrije denkruimte. Met deze kinderen heb ik (per keer) anderhalf uur de tijd. Dat betekent niet dat het gesprek anderhalf uur duurt. De spanningsboog van kinderen is ongeveer twintig minuten. Met een aantal werkvormen onderzoeken we op verschillende manieren een bepaald thema. Als leerkracht kun je ook kiezen voor één werkvorm als je niet zoveel tijd hebt. In een korter tijdsbestek, kun je hen al wel prikkelen om zich te verwonderen, vragen te stellen en na te denken.

Veronderstelling 1: 'Filosoferen is nutteloos'

Van kinderen wordt tegenwoordig veel verwacht aan resultaten en opbrengst. Denken is dan een middel om iets anders te bereiken. Bij filosoferen met kinderen gaat het vooral om het denken zelf en het plezier in het denken; de ontdekking dat het leuk en spannend is om ergens diep over na te denken. Daarom noem ik het een denkavontuur. Het onderzoek, de 'reis' zelf staat centraal, niet de snelste weg naar een resultaat. Op zijpaden kom je soms mooie dingen tegen. Soms komen we op een heel ander onderwerp uit dan waar we mee begonnen, of leggen kinderen verrassende verbanden. Dat mag. Dat is juist verrijkend. Het doel of resultaat staat niet precies van tevoren vast. Dat betekent echter niet dat er geen procesdoelen zijn of dat er geen resultaat geboekt wordt. Voorbeelden van doelen en resultaten zijn: het ontwikkelen van het denk- en oordeelsvermogen van kinderen, het ontwikkelen van dialoog, het erkennen van verschillen, geschillen vreedzaam oplossen, en persoonlijke zingeving (Lipman, 1991 en Anthone en Mortier, 2007, in Bartels, 2013). Naast het denken zelf, gaat dit denken over iets wat er voor de kinderen toe doet, en dat maakt het al nuttig op zich. Zo kunnen ethische vragen (naar het 'goede' leven) onderzocht worden, als ook vragen naar de rechtvaardiging van kennis (zoals 'hoe kun je zeker weten of iets echt is?'). Filosofie wordt ten onrechte vaak in de hoek van de spiritualiteit geplaatst, terwijl filosofie meer vakgebieden betreft dan metafysica (vrij vertaald: het bovenaardse). Een eerste kennismaking met vier vakgebieden, vanuit de vragen die Immanuel Kant (1724-1804) stelt (Merckens Bekkers & Wassenberg, 2014), is een wezenlijk onderdeel van de trainingen die ik i.s.m. WonderWhy verzorg, aan leerkrachten, pedagogisch medewerkers en andere opvoeders. Zonder enige kennis van filosofie, is de kans groot dat de filosofische lading in het gesprek gering is, hoe interessant het gesprek evenwel kan zijn.

2. Een activerende opdracht: het waarheidsspel

Voor deze gelegenheid heb ik me laten inspireren door een opdracht in het boek 'Ik zag twee beren filosoferen' (Merckens Bekkers & Wassenberg, 2014): ieder kind krijgt een blanco kaartje. 'Schrijf hierop een zin, waarvan jij denkt dat hij waar is

(het mag overal over gaan, als het maar een volledige zin is en geen vraag)'. Door zo'n vrije opdracht of door een open vraag, krijgen de kinderen de gelegenheid hun eigen gedachten te verwoorden, zonder dat er door de leerkracht al een suggestie is gedaan. Alle kinderen krijgen in stilte enkele minuten de gelegenheid om individueel iets te bedenken en op te schrijven. De kinderen schrijven dingen als: 'Messi is echt goed in voetbal', 'dat geesten bestaan' 'dat hersenen nodig zijn om te leven', 'dat ik 1.40 m ben?', 'zwarte gat is dodelijk, 100%', 'ik weet zeker dat ik Sam heet'. Op de kaartjes blijkt dat het kritisch denken al tijdens deze opdracht is begonnen, aangezien enkele kinderen wel drie zinnen hebben opgeschreven, en twee daarvan hebben doorgekrast, of enkele woorden zoals: 'dat er **minstens**, **maximaal**, ongeveer 30 klassen op school zijn'.

Je kunt ervoor kiezen om deze kaartjes door elkaar uit te delen aan de kinderen en voor te laten lezen. Vervolgens leggen kinderen hun kaartje bij één van deze categorieën op een stapel: feit, mening, geloof. Omdat deze termen pas voor kinderen vanaf een jaar of acht te begrijpen zijn, en ik de werkvorm slechts gebruik als inleiding, kies ik zelf voor een selectie en lees ik er enkele voor waarvan ik denk dat die filosofische potentie hebben.

Ik ga in op de zin: 'de lucht is blauw' en ik vraag: 'Is dat waar?'. 'Ja,' zegt Lise, 'want dat heb ik zelf gezien.' 'Nee,' zegt Jesse, 'de lucht is wit.' Luuk zegt: 'Nee, dat is geen lucht, maar dat zijn waterdruppels. De lucht lijkt dan wit, maar het is niet zo'. De kinderen ontdekken een verschil tussen 'zijn' en 'lijken'. Ik vraag door: 'Is het zo, dat niet alles wat je ziet ook zo is?'. Lieke zegt: 'Ja, dat klopt. De wolken lijken vanaf hier wit, maar toen ik in het vliegtuig zat, zaten we in de wolken, en toen waren ze niet wit, maar nat. Het raam werd nat van de wolk.' Luuk: 'Als het mistig is, lijkt het ook wit van veraf, maar als je in de mist zit, lijkt het of het regent.' Roos beaamt: 'Ja, en soms lijkt de lucht ook roze, dat komt omdat de zon op de waterdruppels schijnt.' 'Nee,' zegt Luuk, 'dat is de zon zélf, die roze is'. Mike vraagt zich nu af: 'Die kleur hè, waar zit die nou eigenlijk; in de zon, de waterdruppels, of de lucht?' Joost: 'De lucht kan alle kleuren hebben, zoals bij een regenboog.' Lise weet eraan toe te voegen: 'Er zijn zelfs kleuren die wij niet kunnen zien.' We sluiten deze oriëntatie af met de vragen: 'Wat is dat eigenlijk, kleur? Kun je lucht wel zien als het geen kleur heeft? Hoe kan iets er wel zijn als je het niet kunt zien?'

Veronderstelling 2: 'Filosoferen is praten'

Filosoferen is niet alleen praten. Filosoferen is diep nadenken en dat vraagt ook om stilte. Door te starten met een werkvorm in stilte (zoals hierboven), geef ik kinderen de gelegenheid om de overgang te maken van waar ze mee bezig waren, naar de filosofische activiteit. Andere mogelijkheden dan zelfstandig nadenken en iets opschrijven (zoals bij het waarheidsspel), zijn in stilte naar een kunstwerk kijken, naar een verhaal luisteren dat je rustig en spannend voorleest, of met een klankschaal beginnen

en wachten tot je geen klank meer hoort ... Pas als het stil en rustig is in de groep, beginnen we met filosoferen. Het gaat daarbij niet alleen om wát je zegt, maar vooral om hoe je iets doet. Het is belangrijk om zelf het goede voorbeeld te geven om een rustige sfeer te creëren: zacht en langzaam praten bijvoorbeeld. Leerkrachten zeggen regelmatig tegen mij: 'er komt niets uit' of 'het zijn altijd dezelfde kinderen, die aan het woord zijn'. Ik vraag dan hoe lang zij wachten op het antwoord. Neem daar gerust vijf seconden de tijd voor. Dat lijkt vrij lang, maar kinderen hebben tijd nodig om kritisch na te denken en hun antwoord in woorden te formuleren (soms hebben zij er al wel een beeld bij). Vaak wacht ik tot meerdere kinderen iets willen zeggen, en geef dan een beurt. Stiltes laten vallen in een gesprek is een belangrijke taak van de gespreksleider.

3. Een verhaal, vragen formuleren, een startvraag uitkiezen en 4. Het filosofisch gesprek

Even later lees ik een verhaal van Berrie Heesen uit *Filosoferen op de basisschool*. Berrie Heesen (1954-2002) heeft in de vorige eeuw samen met Karel van der Leeuw (1940-2015) de basis gelegd voor het filosoferen met kinderen in Nederland. Het verhaal gaat over (ik citeer): 'Kunnen twee gedachten hetzelfde zijn? Dat is de vraag die deze les het middelpunt vormt. En daarmee zitten we midden in de filosofie. Wat is denken, wat zijn gedachten? Daar wordt al heel lang over nagedacht.' (Bouwmeester e.a., 1992). Het verhaal, getiteld 'Dokter Kortaf spreekt en Jeremy knikt' is een verrassend verhaal, waarin gekke dingen gebeuren. Dit spreekt tot de verbeelding en roept verwondering op. Het stimuleert de kinderen om zelf vragen te stellen. Dat is een belangrijk onderdeel in het proces. Als gespreksleider kun je dan ingaan op wat de kinderen zelf interessant vinden. Ik geef daar de voorkeur aan boven een eigen thema of startvraag. Dit zijn de vragen die deze kinderen stelden, naar aanleiding van het verhaal en het waarheidsspel: Hoeveel lucht zit er in een basketbal? Wat is het domste sprookje? Hoeveel ijzer zit er in een fiets? Hoeveel stofjes zitten er in en zonnestraal? Hoe kan het dat een boom niet uit de buik van een boom komt, maar baby's wel uit een buik? Hoe kan een boom zuurstof brengen? Waar komen de zaadjes vandaan van een boom? Hoe zwaar is lucht?

Ik laat de kinderen kiezen uit drie vragen, waarvan ik denk dat die filosofische potentie hebben. Na even gepraat te hebben over of bomen ook zwanger zouden kunnen worden (stel je eens voor ...), gaan we in op de vraag van Joost, het houdt het hem nog steeds hardnekkig bezig: hoeveel lucht zit er in een basketbal? Op zo'n vraag kun je antwoorden: 'Zoek maar op in Wikipedia'. Je leest dan over luchtdruk en bar. Maar je kunt ook de vraag achter de vraag onderzoeken: hoe weet je of iets er is, met name iets wat je niet kunt zien? Kun je dat meten, en is meten weten? Het gaat immers juist om de reis naar het antwoord toe.

In het gesprek stimuleer ik kinderen om op elkaar te reageren door te zeggen: 'Ik ben het (niet) eens met wat ... zegt, want ...' (McCall, 2010). Dat zinnetje staat ter herinnering op het schoolbord. Het lukt sommige kinderen goed om deze zin te hanteren. Voor anderen, vooral jonge kinderen, is dat nog lastig. Zij reageren vaak impulsief. Deze vorm van spreken staat centraal in de CoPi methode. De CoPi methode houdt echter meer in dan het hanteren van deze zin. CoPi staat voor Community of Philosophical Inquiry: kinderen vormen een filosofische onderzoeksgroep. In mijn filosofische activiteiten komen elementen van de CoPi methode naar voren. Het volledige gesprek geef ik hier niet weer, slechts een fragment ter illustratie: Ik vraag door: 'Hoe komen we erachter hoeveel lucht er in een basketbal zit?' Mike zegt dat je dat kunt meten. Luuk vindt van niet, 'want lucht kun je niet vastpakken of zien. Kijk, als ik nu een handje lucht pak, dan kan ik dat niet aan jou geven ... haha' (hij doet het voor). Lise: 'Jawel, je kunt lucht wél zien, want de lucht is blauw.' Lise legt een verband met wat tijdens de opstart besproken is.

Veronderstelling 3: 'Een filosofische vraag is een open, niet suggestieve vraag'

Filosofische vragen hoeven geen open vragen te zijn. Die zijn vaak moeilijker te beantwoorden voor kinderen dan gesloten vragen. Vragen die met ja of nee beantwoord kunnen worden, kunnen ook prima dienen als startvraag. Kinderen die hun gedachten moeilijk kunnen verwoorden, kunnen dan in ieder geval wel mee doen door aan te geven wat hun standpunt is: ja of nee (of zelfs met een kleurkaartje: groen of rood). Bijvoorbeeld, bij het waarheidsspel vraag ik na de startvraag 'Is de lucht blauw?' vervolgens door naar de argumentatie. Een gesloten vraag hoeft het gesprek niet te doden. Een suggestieve vraag overigens ook niet. Immers, zelfs Socrates, grondlegger van dit soort filosofische gesprekken, stelde veel suggestieve vragen, die het gesprek verder op gang hielpen (in Plato, vertaling Schwartz, 2011).

105

Veronderstelling 4: 'Filosoferen gaat over je individuele mening'

In reactie op de opdracht je zin te formuleren als 'ik ben het (niet) eens met wat ... zegt, want ...' vroeg een jongen uit groep 7 eens heel scherp: 'Maar juffrouw, het gaat er toch niet om of ik het ermee eens ben of niet, maar hoe het echt is?' En hij had gelijk. Bij filosoferen staan eigenlijk niet de individuele, subjectieve meningen centraal, maar de universele waarheid. Het gaat bij filosoferen niet om meningen die een 'kwestie van smaak' zijn. Over iets wat je 'vindt' kun je moeilijk twisten (je kunt niet zeggen 'nee, dat vind jij niet'). Je loopt het risico op relativisme en onverschilligheid, een dood spoor, als je alleen bij meningen blijft ('oké, wat jij vindt hoort bij jou, wat ik vind hoort bij mij. Dat is nou eenmaal zo'). Waar het bij filosoferen wél om gaat, zijn uitspraken en opvattingen over de wereld, zoals die is. Bijvoorbeeld 'de lucht is blauw'. Daarvan kan namelijk een ander zeggen: 'nee, de lucht is wit'. Het gaat juist om het individu-overstijgende, om het universele. We kunnen daar wel via individuele visies zicht op proberen te krijgen. Proberen, want het is de vraag of we 'de waarheid' of werkelijkheid

wel echt kunnen kennen (vergelijk het met de schaduwen in de metafoor van de grot van Plato). Maar we kunnen nu eenmaal niet om onze eigen kijk heen, en doordat we onze verschillende perspectieven op de 'werkelijkheid' verkennen, leren we de wereld via verschillende brillen te bekijken, en wordt onze eigen kijk misschien wel iets minder mistig en iets helderder. Kinderen ontdekken dat hun 'waarheid' relatief is, worden zich bewust van hun eigen kijk op de wereld, en die van anderen. Kinderen beseffen dat niet iedereen hetzelfde denkt als zij zelf. Dat is echt een openbaring voor veel (jonge) kinderen, die van nature nog egocentrisch in de wereld staan. Zo was Roos (6 jaar) oprecht verbaasd toen ze merkte dat haar vriendinnetje niet hetzelfde had gedroomd als zij vannacht, terwijl ze toch echt samen waren in die droom ...

Kinderen leren zich langzaam aan te verplaatsen in andermans standpunt (empathie) en de ander te kennen, herkennen en erkennen. Zodoende kan filosoferen een positief effect hebben op het groepsklimaat (respect, tolerantie). Met name in onze diverse, multiculturele samenleving is dit relevant. Hoewel filosofie het individuele of groepsniveau overstijgt, en het universele betreft, laat ik de kinderen wel hun antwoorden formuleren vanuit het woord 'ik'. Dit doe ik om de kinderen hun eigen verantwoordelijkheid te laten dragen voor hun uitspraken, zodat zij daar op aangesproken kunnen worden, ook al realiseer ik me dat die ook door hun sociale omgeving en cultuur beïnvloed zijn. Overigens laat ik ook altijd de mogelijkheid open dat kinderen zeggen: 'Ik weet het (nog) niet'. Ook dat is immers een leerpunt: je oordeel uitstellen of opschorten (in navolging van Socrates: 'het enige wat ik zeker weet, is dat ik niets zeker weet'). Zij mogen ook (juist) zeggen: 'Ik ben het een beetje eens met ... en een beetje met ...'. Daaruit blijkt een nuancering van een standpunt. Sommige kinderen lijken zich te schamen als ze hun 'ongelijk' toegeven. Ik geef hen dan een compliment: het is knap en dapper als je je standpunt herziet en bijstelt, en zeker als je dat aan anderen toegeeft.

Veronderstelling 5: 'Bij filosoferen is alles goed wat je zegt'

Het is voor veel kinderen een opluchting dat er niet één goed antwoord is. Sommigen vertalen dat als: je kunt niets fout doen, alles is goed. Misschien helaas, maar dat is volgens mij niet waar. Filosofie is wel degelijk gericht op logica, juistheid en waarheid. Het begint al met de vragen: zijn die filosofisch van aard? En dan het gesprek: er zijn antwoorden die meer of minder juist zijn, wel of niet kloppen (wel of geen logische redenering) en wel of niet relevant zijn. Het is de taak van de gespreksleider om kritisch naar de argumenten te luisteren en te beoordelen of deze juist, logisch en/of relevant zijn. Ook kun je als gespreksleider denkpatronen bij kinderen gaan herkennen en bewust beurten geven, bijvoorbeeld ter verdieping van het gesprek.

Stel, een meisje blijft enthousiast over haar nieuwe ketting vertellen, en het is niet relevant voor het filosofisch gesprek en leidt de andere kinderen af, dan kap ik haar niet bot af, maar zeg ik wel: 'Ik vind je nieuwe ketting ook heel mooi, en hoor graag in de pauze wat je daarover wilt vertellen, oké?'. De socratische houding is niet: achterover leunen en wachten tot de tijd voorbij is. Socrates mengde zich zelf ook in het gesprek,

door actief door te vragen (in Plato, vertaling Schwartz, 2011). Ook confronteerde hij de gesprekspartners met hun uitspraken (hij vatte samen: 'dus jij vindt ...?'). Dat is ook wat ik doe: luisteren, samenvatten (in hun letterlijke woorden) en doorvragen. Het kan erg lastig zijn om te luisteren én te oordelen. Als er gezegd wordt: 'De gespreksleider oordeelt niet', dan betekent dat mijns inziens: de gespreksleider geeft z'n eigen mening niet. Immers, de gespreksleider beoordeelt en bewaakt wel degelijk het proces, en streeft naar (denk)kwaliteit. Dat vraagt van kinderen om zich te focussen op het gesprek en op hun uitspraken, en dat levert vaak een interessant gesprek op. Er bestaan verschillende opvattingen over de gespreksleider. Volgens mij heeft de gespreksleider een sturende, richtinggevende rol, namelijk de filosofische kant op. Het is de taak van de gespreksleider om bewust keuzes te maken: in welke richting stuur ik het gesprek? Je kunt het gesprek verdiepen of verbreden. Op een vraag: 'Is de lucht blauw?' kun je doorvragen richting wetenschapsfilosofie: 'kun je lucht meten?' of richting ethiek: 'mag je de lucht vervuilen?'

5. Een creatieve verwerkingsopdracht

Als afsluiting laat ik de kinderen een tekening of knutselwerk maken over 'denken'. Kiki, een beweeglijk meisje dat af leek te dwalen tijdens het gesprek en haast ondersteboven op haar stoel zat, stort zich op het knippen en plakken van denkwolken. Door het praten af te wisselen met een activiteit, komen alle kinderen aan hun trekken. Ineens voel ik dat iemand in mijn nek blaast. Het is Kiki. Ze blaast door het dopje van haar stift. 'Je kunt het voelen!' heeft ze ontdekt. Ze straalt erbij. 'De lucht is hard of de lucht is zacht. Als je door het dopje blaast, is de lucht hard' zegt ze stellig. Blijkbaar heeft ze toch goed meegeluisterd tijdens het gesprek. Ik vraag nog een keer: 'Maar kun je lucht dan meten?', waarop Joost reageert: 'Ja, hoe zwaar is lucht eigenlijk?' Luuk komt terug op een eerdere vraag: 'hoe kan iets er wél zijn, zonder dat je het ziet?'. Van de ene vraag rollen we in de andere vraag. Het filosoferen eindigt niet in een antwoord, maar in meerdere vragen. Hoewel, Roos concludeert: 'De lucht is eigenlijk net als een gedachte of een droom. Het is er wel, maar je ziet het niet.' Waarop Luuk een tekening maakt van een kleine baby en een enorme denkwolk met daarbij de tekst: 'Hoe kan een minibaby grote gedachten hebben?'

Ten slotte: Wil je filosoferen met kinderen, en vraag je je af waar je dan op kunt letten?

- Prikkel de kinderen tot verwondering en vragen stellen.
- Stel (samen met de kinderen) één of meerdere filosofische vragen centraal (de antwoorden hierop zijn niet eenduidig, niet op Wikipedia te vinden).
- Geef je eigen mening/ antwoord niet; de gedachten van de kinderen staan centraal.

- Stimuleer de kinderen om hun antwoord te geven en dit te beargumenteren.
- Spreek (positieve) waardering uit voor de inbreng van de kinderen en veroordeel hun antwoord niet (vraag wel door naar sterke argumenten).
- Geef ruimte (om te denken en te spreken) aan de kinderen (laat stiltes vallen, neem de tijd).
- Vraag door: wat bedoel je precies? Hoe weet je dat? O ... hoezo?
- Stimuleer interactie tussen de kinderen (laat hen bijv. zelf de beurt aan elkaar doorgeven).

Literatuur

- Bartels, Rob (2013). *Democratie leren door filosoferen; denken, dialoog en verschil in de basisschool*. Budel: Uitgeverij Damon.
- Bouwmeester, T., Heesen, B., Leeuw, K. van der, Speelman, L. (1992). *Filosoferen op de basisschool* (B2.23-B2.28). Enschede: Instituut voor Leerplanontwikkeling (SLO).
- Lipman, M. (1991). *Thinking in education*. Cambridge University Press.
- McCall, C. (2010). *Anders denken; filosoferen vanaf de basisschool*. Garant.
- Plato, vertaling Schwartz, M. (2011). *Plato; dialogen*. Uitgeverij Unieboek Het Spectrum.
- Wassenberg, S. & Merckens Bekkers, M. (2014). *Ik zag twee beren filosoferen; filosoferen met kinderen en jongeren; voor opvoeders en begeleiders van kinderen van 8 tot 18 jaar*. Levendig Uitgever.

Karen Faber (MSc/MA, orthopedagoog en filosoof, geb. 1982) werkt deeltijd als docent Filosofie en Pedagogiek aan de Hogeschool van Arnhem en Nijmegen, en deeltijd als zelfstandig ondernemer vanuit Wereldwijs Filosoferen. Als pedagoog en leerkracht heeft zij ervaring in het onderwijs (van speciaal basisonderwijs tot universiteit) en in de kinderopvang. Vanuit een passie voor mooie, betekenisvolle gesprekken met kinderen heeft zij in 2012 Wereldwijs opgericht, van waaruit zij kinderen, jongeren, leerkrachten en pedagogisch medewerkers ondersteunt in filosofische gespreksvoering.

Contact: karen@wereldwijsfilosoferen.nl, tel. 06-41 01 73 27, www.wereldwijsfilosoferen.nl

VFP – praktische filosofie in onze huidige maatschappij

Trees Schopman, secretaris VFP

In maart 2015, tijdens de lustrumdag, is er een enquête gehouden onder de aanwezige leden van de Vereniging voor Filosofische Praktijk. Doel van deze enquête was, uitgaande van de ervaringen en zienswijze van de leden, het in kaart brengen van de plek van praktische filosofie in de huidige samenleving. Daarnaast was er de vraag naar de wijze waarop de VFP en haar leden hierop zouden kunnen anticiperen. Deze enquête is later per mail nogmaals voor beantwoording aangeboden aan de leden. In totaal zijn er 27 respondenten geweest. Hieronder ziet u de vragen met daarop volgend een globale samenvatting van de antwoorden zoals door de deelnemende leden geformuleerd.

1. Wat kenmerkt volgens jou de huidige maatschappij en welke nabije toekomstige ontwikkelingen verwacht je?

Allereerst werd gereageerd dat dit wel een erg grote vraag was. Sommige respondenten waagden zich dan ook niet aan een antwoord op deze vraag. Andere respondenten wezen op de toenemende complexiteit, snelheid en de daarmee gepaard gaande toenemende onzekerheid voor mensen. De technologisering, automatisering, individualisering en protocollarisering/disciplineren die hiermee gepaard gaan, leiden tot een gevoel van ontheemding en voortgaande ontwrichting. Daardoor ontstaat een verscherping van tegenstellingen en toename van politieke conflicten op nationaal en globaal niveau. Er wordt gesignaleerd dat mensen in deze individualistisch en materialistisch georiënteerde maatschappij als reactie op deze ontheemding een sterk consumptief gedrag ontwikkelen. Deze consumerende houding gaat gepaard met een versimpeling van het eigen denken, waarbij mensen enerzijds stoppen met zelfstandig denken omdat ze zich overgeleverd voelen aan het systeem, anderzijds hun meningen presenteren als gefundeerde inzichten waarover een verdere bezinning tijdverlies lijkt te zijn. De huidige samenleving wordt gezien als neo-liberaal, die als tegenreactie de behoefte uitlokt om samen te denken, samen te werken en ideeën te delen. De maatschappij is volop in verandering en mensen hebben zich hiertoe te verhouden.

2. Welke plek zou de filosofie en bovenal de praktische filosofie in deze maatschappij moeten of kunnen innemen?

Filosofische praktijken zouden de behoefte aan filosofie in de samenleving (particulier, organisaties, etc.) moeten faciliteren, voeden, inspireren en vormgeven. Er moeten plekken zijn waar weer vragen gesteld mogen worden en men voorbij mag gaan aan, of beter gezegd: stil mag staan bij, de vanzelfsprekendheden die de huidige samenleving vormgeven en die wij als gedisciplineerde mens van deze samenleving overnemen. Het gaat er in de praktische filosofie simpelweg om te proberen de wereld te begrijpen, de mens te begrijpen, zichzelf te begrijpen en zo bij te dragen aan een evenwichtige wereld en samenleving, waarin ontsporingen via kritisch denken gecorrigeerd kunnen worden. Daarvoor is rust, stilstaan en ontspanning nodig als voorwaarden om te snelle meningsvorming tegen te gaan. Praktische filosofie gaat over existentiële vragen die je persoonlijk als mens in het vormgeven van je leven, maar eveneens in je verantwoordelijkheid in het vormgeven van organisatie en samenleving, tegen kunt komen. Praktische filosofie is niet voorbehouden aan een specifieke leeftijdsgroep, kennisniveau, rol of functie maar kan worden ingezet voor kinderen tot en met bejaarden (3 tot 100) en kan als zodanig worden ingezet op scholen en in tehuizen, organisaties en het bedrijfsleven, de politiek, cafés en op straat ... In feite kan praktische filosofie overal worden ingezet waar de ontmoeting van mensen onderling plaatsvindt en waar er ruimte voor denken en gesprek wenselijk is. Praktische filosofie draagt op deze manier bij aan persoonlijke vorming en teambuilding via het ondersteunen van visievorming en daardoor aan een toename van het zelfsturend vermogen.

3. Hoe vind je dat de VFP als vereniging hierop in de meest ideale zin zou kunnen anticiperen?

Zoals de naam van de vereniging zelf al aangeeft, kan de VFP in praktische zin praktijken verenigen via facilitering van een platform en het ontwerpen van een eigen functioneel netwerk ten behoeve van de uitvoering van praktische filosofie. Inhoudelijk kan de VFP de filosofische praktijkvoering methodisch onderbouwen en bediscussiëren. De vereniging kan aan het filosoferen vanuit de praktijk van alledag een inhoudelijke bijdrage leveren via casusbeschrijving. Een andere belangrijke functie betreft het constructief kritisch kijken naar wat zich aanbiedt als filosofie en filosofische praktijk om kwaliteit te bevorderen. Vanuit deze overwegingen kan de VFP idealiter dienst doen als kenniscentrum van niet zozeer de idealistische en academische filosofie, maar juist van de praktische en pragmatische filosofie. De VFP zou een ambassadeursrol kunnen vervullen ten behoeve van praktische filosofie. Dit is enerzijds simpelweg aan praktische filosofie doen, anderzijds bepleiten dat er meer ruimte komt binnen onderwijs, or-

ganisaties, bedrijfsleven en anderszins voor de praktisch-filosofische benadering in het ontwikkelen van visie en zelfsturing.

4. Wat vind jij dat je redelijkerwijs van de VFP-leden mag en kunt verwachten in dit kader?

Bovengenoemde ambassadeursfunctie in de vorm van casusbeschrijving en simpelweg de uitvoering of beoefening van de praktische filosofie moet vooral vorm krijgen via de individuele leden in beschrijvende artikelen, in onderlinge discussie en praktisch-filosofische oefening en in deelname aan het openbare debat. Belangrijk is dus het onderlinge kennisdelen en het oefenen van een open (niet-wetende) filosofische houding waardoor een filosofisch gesprek mogelijk wordt. Daar waar mogelijk kunnen de individuele leden een pr-functie (nationaal en internationaal) vervullen in de media en tegenover maatschappelijke instanties om zo ook op andere manieren bij te dragen aan de ambassadeursrol die de VFP zou kunnen vervullen. Aangezien de VFP een bestuur op vrijwillige basis kent, bestaand uit leden die het besturen van de VFP vorm moeten geven naast andere dagelijkse beslommeringen, is ondersteuning in de ambassadeursrol door individuele leden noodzakelijk. Naast actieve betrokkenheid en deelname aan verenigingsdagen, kennisdelen via woord en geschrift mag van leden ook een bijdrage verwacht worden in de vorm van geldelijke contributie aan de vereniging waardoor een en ander gemakkelijker gerealiseerd kan worden.

111

5. Welke concrete bijdrage zou jij willen en kunnen leveren in dit kader?

Concrete bijdragen die de leden op dit moment zouden kunnen en willen leveren zijn het vormgeven van een dag voor consultants; het bijdragen aan de ontwikkeling van een specifieke existentiële methode in de praktische filosofie; het onderzoeken wat de uitvoering van praktische filosofie nu heeft bijgedragen aan de mensontwikkeling van de praktijkbeoefenaar zelf (filosofisch oogsten); het schrijven van artikelen voor het VFP-katern; het organiseren van een twee- of vijfjaarlijks congres; deelnemen aan VFP-dagen of regionale activiteiten; het initiëren van een intervisiegroep; het ontwikkelen van onderwijsfilosofie in de onderbouw van de middelbare school; meedoen aan een webdialoog of anderszins; bestuurslid zijn; moderator zijn bij een filosofisch café, socratisch gesprek en workshops 'de kunst van het vragen stellen'; publiceren van boeken en in overige media; contacten onderhouden met andere netwerken, bijvoorbeeld de academische filosofie; een hogere contributie betalen om een en ander gemakkelijk realiseerbaar te maken.

6. Welke faciliteiten of andere ondersteuning heb jij van de Vereniging voor Filosofische Praktijk nodig om je bijdrage te helpen leveren?

Een directe, open, respectvolle, betrokken en persoonlijke communicatie binnen de vereniging tussen bestuur en leden, en leden onderling wordt als ondersteunend gezien bij het uitvoeren van de diverse bijdragen. Deze communicatie kan digitaal georganiseerd worden via mail- en webcommunicatie of besloten groepen op sociale media. Maar hiermee moet niet voorbij worden gegaan aan de mogelijkheden van persoonlijk contact en gesprek op de verenigingsdagen. De leden geven aan het op prijs te stellen om erkenning en waardering te krijgen voor hun ideeën en bijdragen. Daar waar nodig wordt deskundige begeleiding op prijs gesteld. Dit zou gerealiseerd kunnen worden doordat leden elkaar onderling coachen en door de onderlinge ideeënuitswisseling. Het VFP-katern en de beroepsregisters zoals die momenteel gehanteerd worden, worden als ondersteunend ervaren. De website zou meer dienst kunnen doen als een digitaal kenniscentrum in de vorm van de eerder genoemde dialoog en als plek waar de nodige links te vinden zijn naar interessante organisaties en vakbladen.

Tot zover deze weergave van de antwoorden van de enquête gehouden op 21 maart 2015 te Leusden. Om tot een samenhangend verslag te komen van deze enquête, heb ik de antwoorden daar waar mogelijk gebundeld en onderling in samenhang aangebracht. Ik hoop dat deze weergave inspirerend is voor zowel bestuur als leden om de VFP verder vorm te geven.

Mededelingen en agenda van de VFP

Vereniging voor Filosofische Praktijk <http://www.verenigingfilosofischepraktijk.nl>
Secretariaat VFP: Trees Schopman, Kon. Wilhelminalaan 2, 7415 KS Deventer,
0570-641279, secretariaatvfp@gmail.com

Verenigingsdagen VFP 2016

16 januari: verenigingsdag met filosoof Jeroen Buve en Leon de Haas (in het kader van 'werkwijze filosofisch consulenten'). Informatie Paul Troost (PPE-ATroost19@kpnmail.nl), inschrijven <http://verenigingfilosofischepraktijk.nl/events>.